DIE WELTENTSTEHUNG DES PLATONISCHEN TIMAIOS NACH DEN ANTIKEN INTERPRETEN

TEIL II

PROKLOS

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF MONOGRAPHS ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

W. J. VERDENIUS AND J. H. WASZINK

VOLUME XXXV

MATTHIAS BALTES

DIE WELTENTSTEHUNG DES PLATONISCHEN TIMAIOS NACH DEN ANTIKEN INTERPRETEN

TEIL II



LEIDEN
E. J. BRILL
1978

DIE WELTENTSTEHUNG DES PLATONISCHEN TIMAIOS NACH DEN ANTIKEN INTERPRETEN

VON

MATTHIAS BALTES

TEIL II

PROKLOS



LEIDEN
E. J. BRILL
1978

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ISBN 90 04 05799 4

PRINTED IN GERMANY

MEINER FRAU

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Hiermit lege ich den angekündigten zweiten Teil der „Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten“ vor. Wie im ersten Teil bin ich anderen zu Dank verpflichtet: Herr Priv.-Dozent Dr. Peter Heine hat das erste Argument aus Proklos' Schrift De aeternitate mundi, das wir nur aus einer arabischen Übersetzung kennen, ins Deutsche übertragen und auch den griechischen Text der Argumente II—IX mit der erhaltenen arabischen Übersetzung durchverglichen. Mein Freund Dr. Manfred Balzer hat mir wertvolle Hinweise in redaktioneller Hinsicht gegeben und die Korrekturen mitgelesen. Ihnen sei herzlich gedankt.

Dank gebührt aber vor allem meiner Frau, nicht nur für ihre selbstlose Hilfe beim Lesen der Korrekturen dieses Buches, sondern für alles, was sie mir in zwei Jahrzehnten gegeben hat. Ihr ist das Buch gewidmet.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat den Druck des Buches durch einen finanziellen Beitrag unterstützt, wofür ihr aufrichtig gedankt sei. Das Manuskript war im Dezember 1976 abgeschlossen.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Zu den in Teil I abgekürzten Titeln kommen folgende hinzu:

Beierwaltes, Prokl. = W. Beierwaltes, Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M 1965

Beutler, Proklos = R. Beutler, RE s. v. Proklos, Bd XXIII 1, 1957, 186 ff

Festugière (z. St.) = Proclus, Commentaire sur le Timée, Traduction et notes par A. J. Festugière, Bd I—V, Paris 1966—1968

Praechter = K. Praechter, Rez. von Procli Diadochi in Plat. Tim. commentaria ed. E. Diehl I/II, Leipzig 1903/4 in: GGA 1905, 505 ff

Rosán= L. J. Rosán, The philosophy of Proclus, New York 1949

Trouillard = J. Trouillard, L'un et l'âme selon Proclos, Paris 1972

DER TIMAIOSKOMMENTAR

A) *Einleitung*

Die ausführlichste Diskussion der Frage, ob die Welt im Timaios geworden ist oder nicht, finden wir nach Lage der Überlieferung bei Proklos. Der Neuplatoniker verfaßte ein grundlegendes Werk, das in Form von 18 Argumentationsreihen den systematischen Nachweis dafür erbringen sollte, daß die Welt keinen realen Anfang genommen hat. Dieses Werk ist uns bei Johannes Philoponos in seiner Gegenschrift De aeternitate mundi contra Proclum faßbar. Doch nicht diese systematische Monographie, die ja nicht primär das Verständnis des Timaios zum Ziel hat, soll uns als Leitfaden für unsere Untersuchungen dienen, sondern der Timaioskommentar, den Proklos von all seinen Werken am meisten schätzte[1] und der die Spezialschrift an Ausführlichkeit bei weitem übertrifft. Die Monographie wird herangezogen, soweit sie die Gedanken des Timaioskommentars ergänzen und stützen kann. Zur Orientierung des Lesers sind die einzelnen Logoi der Spezialschrift im Anhang in Übersetzung mit Anmerkungen bereitgestellt.

Im Timaioskommentar kommt Proklos anläßlich von Tim. 27 C 5. 28 A 1—4. 28 B 6 f. 28 B 7 — C 2. 29 E 2 f (bzw. E 1—3). 30 A 3—6 ausführlich auf das Problem der Weltentstehung zu sprechen, an Stellen also, die auch in unseren voraufgehenden Untersuchungen im Mittelpunkt der Diskussion gestanden haben. Hinzu kommt eine Reihe weiterer Stellen (zu Tim. 30 C 3. 31 B 3. 32 C 3 f. 34 A 1 ff. A 8 f. B 10 ff. 34 C 4 — 35 A 1. 36 D 8 — E 1. 37 D 3. E 1—4. 38 B 6 f. 40 B 4—6. 41 B 6 f. 7. C 2 f. 42 A 1—3. B 5 f. D 5 f. E 5 ff. 43 A 3—7), die Proklos als zusätzliche Stützen seiner Interpretation dienen. Hier sind die Ausführungen des Kommentators in der Regel kurz.

B) *Proklos' Erklärungen*

1. Zu Tim. 27 C 5

Zu Tim. 27 C 5 ᾗ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν referiert und kritisiert Proklos — wohl im Anschluß an die später genannten Neupla-

[1] Marinos, Vita Procli 38.

toniker Porphyrios und Jamblich — zwei Gruppen von Interpretationen, deren eine anonym bleibt, deren andere durch Albin namhaft gemacht wird (I 218, 28 — 219, 20; vgl. Teil I S. 97 ff. 122 f). Proklos fährt dann fort:

„Porphyrios aber und Jamblich versehen beide η mit einem Spiritus lenis, damit das Gemeinte laute, ‚ob das All entstanden oder unentstanden sei'; das nämlich wird er (Timaios oder Platon) vor allem anderen behandeln. Denn die richtige oder falsche Ausgangsposition (ὑπόθεσις) in der Frage, ob die Welt geworden oder ungeworden sei, hat eine überaus große Wirkung in der gesamten Naturwissenschaft zur Folge[2]. Können wir doch von dieser Ausgangsposition her feststellen, welches das Wesen des Kosmos und welches seine Kräfte sind, wie uns ein wenig später klar sein wird. — — Die λόγοι περὶ τοῦ παντός (Tim. 27 C 4) werden also um der Unterweisung willen vorgebracht werden. Dabei nehmen sie ihren Ausgang von der Frage, ob der Kosmos geworden oder ungeworden ist, und knüpfen an diesen Ausgangspunkt in geordneter Folge die übrigen Probleme an."

Proklos schließt sich hier eng an Porphyrios und Jamblich an. Daher ist nicht ganz klar, was den Vorgängern und was Proklos selbst gehört. Sodano[3] nimmt nur 219, 20—22 für Porphyrios in Anspruch, Festugière[4] zählt 219, 20—27, also alles bis „wie uns ein wenig später klar sein wird" zu Proklos' Vorgängern, wie es scheint; er macht hier nämlich einen Absatz[5]. Obschon das „wie uns ein wenig später klar sein wird" darauf hindeuten könnte, daß Proklos das unmittelbar Vorangehende im eigenen Namen spricht, scheint mir gerade der Hinweis auf die Möglichkeit, bei richtig gewähltem Ausgangspunkt die οὐσία und δυνάμεις des Kosmos betrachten zu können, echt porphyrisch zu sein. Natürlich sind die οὐσία und δυνάμεις gemeint, die dem Kosmos *von sich aus* eignen, also οὐσία und δυνάμεις des Substrates *vor* der Ordnung durch den Gott. In der getrennten Betrachtung dieser οὐσία und δυνάμεις sah Porphyrios gerade den Sinn der zeitlichen Schöpfung,

---

[2] Vgl. Tim. 29 B 2 f mit 28 B 4 f.

[3] Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta coll. et disp. A. R. Sodano, Napoli 1964, fr. 30. Doch notiert Sodano z. St.: „Poryphyrii et Iamblichi sententias persecutus esse videtur Proclus in Tim. . . . p. 219, 22—31."

[4] In seiner Übersetzung der Stelle.

[5] Im Gegensatz zu Diehl, der also den ganzen Passus, wie er oben übersetzt ist, für porphyrisch-jamblichisch hält.

vor allem den Sinn von Tim. 30 A. Jamblich schloß sich ihm in dieser Ansicht an (vgl. Teil I S. 146 ff).

Erst jetzt wird auch das seltsame ἄρα, „also“ (219, 28), verständlich, mit dem Proklos den Schluß des Abschnittes als logische Folgerung aus dem Vorhergehenden anfügt: Weil Platon sich in der Wahl seines Ausgangspunktes von dem Ziel bestimmen ließ, die δυνάμεις und οὐσία des Kosmos an sich zu zeigen, ist seine Darstellung διδασκαλίας χάριν (und nicht wörtlich, d. h. zeitlich) zu verstehen. Auch das ist porphyrisch-jamblichisch (vgl. Teil I S. 147. 152).

Gleichzeitig aber knüpft Proklos hiermit auch an die vorher (S. 218, 13 ff) vorgebrachte Deutung des πῃ (Tim. 27 C 4) durch seinen Lehrer Syrian an, der darin einen Hinweis auf die λόγοι ἐν προφορᾷ διδασκαλίας ἕνεκα κινούμενοι sah (Teil I S. 187). So bildet der Schluß des Abschnittes nicht nur den Abschluß des Referates über Porphyrios und Jamblich, sondern auch der gesamten Behandlung von Tim. 27 C 4 f.

Für Proklos selbst läßt sich unserer Stelle entnehmen, daß er im Anschluß an Porphyrios-Jamblich und seinen Lehrer Syrian die zeitliche Auffaltung der Schöpfung im Timaios als einen methodischen Schritt um der Unterweisung willen ansehen möchte[6].

2. Zu Tim. 28 A 1—4

In seiner Besprechung von Tim. 28 A 1—4 kommt Proklos Tim. I 252, 11 ff auf einen Einwand des Aristoteles gegen Tim. 28 A 2—4 (τὸ δ᾽ αὖ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν) zu sprechen:

„An dieser Stelle scheint Aristoteles mir vor allem gegen den zweiten Satz Kritik zu erheben: Wo liegt da nämlich die Wahrheit (sagt er), daß das δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως δοξαστόν ein γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον sei? Zumindest der Himmel sei ungeworden und unvergänglich, obschon er durch Meinung zusammen mit Wahrnehmung erfaßbar sei. —— Gewiß, auch Timaios wird weiter unten untersuchen, ob der gesamte Himmel geworden ist, es soll aber auch

[6] Vgl. II 12, 26—13, 3: Wenn es Tim. 31 B 6—8 heißt, bei der Erstellung des Kosmos habe der Demiurg mit Feuer und Erde begonnen, so deutet das nicht auf ein sukzessives Schaffen des Gottes. Der Grund für diese Darstellung Platons liegt vielmehr darin, daß alle Naturerklärung (πᾶσα φυσιολογία) mit den Extremen (ἀπὸ τῶν ἐναντίων) beginnt. D. h. Platon folgt einer traditionellen Darstellungsform, die nicht wörtlich genommen werden darf.

schon an dieser Stelle von uns gesagt werden, daß es das Entstehende und Vergehende[7] auf analoge Weise auch am Himmel gibt, nicht nur im Sinne der Bewegungen und der Veränderung der Formen[8], sondern auch weil der Himmelskörper nicht die Fähigkeit hat, sich selbst hervorzubringen, vielmehr nur aufgrund einer anderen Ursache (als er selbst) ins Sein getreten ist (existiert, ὑφέστηκε). Aus diesem Grund ist er geworden (γενητός), weil er eine Ursache seines Entstehens besitzt, die von einem anderen Seienden abhängig ist. Da er aber nicht nur aufgrund von anderem ins Sein getreten ist, sondern auch von einem anderen erhalten wird — er kann sich ja nicht selbst erhalten — ebendeshalb unterliegt er aus verwandtem Grunde auch der Vernichtung, da das Vergehen als dem Entstehen korrespondierend angenommen wird. Denn die wahrhaft seienden und immerseienden Dinge bringen sich selbst hervor und erhalten sich selbst; daher sie denn auch als ihrer Natur nach ungeworden und unvergänglich bezeichnet werden. Wenn aber das wahrhaft Seiende ohne Entstehen aus sich selbst existiert, so dürfte das nicht aus sich selbst Existierende nicht wahrhaft ungeworden sein, und wenn das wahrhaft Unvergängliche seiner Natur nach sich selbst zu erhalten vermag, dann ist das, was seiner Natur nach sich nicht zu erhalten vermag, nicht wahrhaft unvergänglich. Nun ist aber der Himmel — unter Himmel verstehe ich (hier) nur das Körperliche — seiner Natur nach weder in der Lage, sich selbst hervorzubringen noch sich selbst zu erhalten; denn alles dergleichen ist teillos, sowohl das, was die Fähigkeit hat, sich selbst hervorzubringen, wie auch das, was sich selbst zu erhalten vermag. Nicht wahrhaft ungeworden ist also der Himmel, noch wahrhaft unvergänglich, sondern, (wenigstens) soweit er körperhaft ist, ist er geworden und auflösbar.

Ferner hat kein begrenzter Körper, wie Aristoteles selbst sagt und klar und trefflich nachweist[9], unbegrenzte Kraft (δύναμις). Der Himmelskörper ist aber begrenzt; also hat er keine unbegrenzte Kraft, wohingegen das Unvergängliche als Unvergängliches eine

[7] τὸ γιγνόμενον καὶ τὸ ἀπολλύμενον (C) ist mit Praechter 513 und Festugière zur Stelle in den Text zu setzen.

[8] Vgl. dazu Tauros bei Philop. Aet. mundi VI 8 S. 147, 2 ff = Teil I S. 108.

[9] Phys. 266 a 10 ff; De caelo 275 b 22 f; Met. 1073 a 7 f. Vgl. dazu Dodds, Elements 250, der auch die Parallelen zu dem Philosophem beibringt. Zu ergänzen ist Remp. II 11, 26 ff, wo das Theorem auf die Zeit übertragen ist. Weitere Parallelen unten im Text. Vgl. ferner H. D. Saffrey und L. G. Westerink in ihrer Ausgabe von Prokl. Theol. Plat., Bd II, Paris 1974, S. 86.

unbegrenzte Kraft besitzt. Der Körper ist also qua Körper unmöglich unvergänglich, so daß sich auch nach der Lehre des Aristoteles eine Äußerung wie die (von Platon) vorgetragene beweisen läßt.

Inwiefern aber der Himmel ungeworden und ewig (ἀίδιος) ist, darüber werden wir ein wenig später Klarheit gewinnen. Für jetzt ist nur soviel aufgrund des Gesagten klar, daß alles Körperliche an sich γιγνόμενόν ἐστι καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν", was dann mit Zitaten aus dem Politikos (269 D 5 — E 2) abgestützt wird.

Proklos geht von einem Einwand des Aristoteles gegen Tim. 28 A 2—4 aus, der lautete: Wieso ist *alles* δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν ein Entstehendes und Vergehendes? Auf den Himmel zumindest treffe diese Aussage nicht zu. — Proklos entgegnet, die Aussage treffe in *analoger* Weise — d. h. nicht in ihrer ganzen Schärfe, mit der sie bei gewöhnlichen Dingen zutrifft; schließlich vergeht der Himmel auch nach Proklos nicht — auch auf den Himmel zu, nämlich insofern als er körperlich sei; alles Körperliche aber sei γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, weil es

a) sich nicht selbst hervorzubringen und zu erhalten vermag, vielmehr in beidem von einer anderen Ursache als es selbst abhängt und
b) als Körper keine unbegrenzte Kraft besitzt.

Womit gezeigt wäre, daß wirklich alles Körperliche, also auch der Himmel, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν ist.

Die Berufung auf den aristotelischen Lehrsatz, daß jeder begrenzte Körper nur eine begrenzte Kraft besitzt, macht Proklos sichtlich Freude. Er kommt noch mehrfach auf ihn zurück: 267, 12 ff[10]. 279, 7 ff. 295, 3 ff; II 123, 2 ff. 124, 12 f; vgl. II 100, 17 ff; dann in seiner Spezialschrift gegen des Aristoteles Vorwürfe gegen den platonischen Timaios bei Philoponos, Aet. mundi VI 29 S. 238, 8 ff. 239, 16 ff; vgl. 235, 2 ff. XVIII 5 S. 627, 1 ff[11].

---

[10] Vorher (266, 28—267, 12) findet sich der interessante Nachweis des Proklos, daß auch die Prämissen des Aristoteles nur den Schluß zulassen, daß die Welt geworden sei. Denn wenn Aristoteles lehre, Gott sei ὀρεκτόν und die Welt ὀρεκτικόν (vgl. Met. 1072 b 3 f. a 26; Dodds, Elements 198), so sei offenkundig, daß die Welt ihre Existenz (τὸ εἶναι) von dort habe, von wo sie ihr Streben (τὸ εἶναι ὀρεκτικόν) habe. Der gleiche Nachweis findet sich Parm. 788, 12 ff. 842, 26 ff; er geht auf Syrian zurück, vgl. K. Praechter GGA 165, 1903, 525 = Kl. Schr. hgg. von H. Dörrie, Hildesheim 1973, 258.

[11] Vgl. schon Herminos und Alexander von Aphr. bei Simplicius, De caelo 380, 3 ff; ferner ebd. 143, 9 ff, wo der Lehrsatz auf Platon zurückgeführt wird;

Es bleibt die Frage, welche Aristotelesstelle Proklos im Sinn hat. Keine der bislang von den Interpreten herangezogenen Stellen, soweit ich sehe, befriedigt. Diehl verweist im kritischen Apparat seiner Ausgabe summarisch auf Arist. De caelo I 10 ff und De mundo 396 a 31, wovon letztere Stelle als unpassend auszuscheiden ist. Festugière bemerkt z. St.: „La critique d'Aristote ne se présente pas exactement sous cette forme, mais il n'est pas douteux que Proclus ait en tête de Caelo I 10, en particulier 279 b 32 ss . . .". Festugière verweist ferner auf 279 b 17 ff. Doch keine der Stellen nimmt so exakt Bezug auf Tim. 28 A 2—4, wie es Proklos voraussetzt: Δοκεῖ δέ μοι διαφερόντως ἐν τούτοις (d. h. 28 A 1—4) ὁ Ἀριστοτέλης τὸν δεύτερον αἰτιάσασθαι λόγον (d. h. 28 A 2—4)· ποῦ γὰρ ἀληθὲς „τὸ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως δοξαστὸν" εἶναι „γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον" . . . Nach dem Wortlaut des Proklos hat sich Aristoteles exakt zu Tim. 28 A 1—4 geäußert. Das aber kann nur in einer uns nicht erhaltenen Schrift geschehen sein, da keine der erhaltenen eine passende Stelle aufweist.

Nicht nur gegen Tim. 28 A 2—4, sondern auch gegen 28 A 1 f (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν) läßt sich nach Prokl. Tim. I 253, 28 ff vom Standpunkt des Aristoteles ein Einwand erheben: οὐ πᾶν τὸ ἀεὶ ὂν νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν . . . εἶναι γὰρ ἀεὶ καὶ τὰ θειότατα τῶν φανερῶν, d. h. die Gestirne. Proklos sagt nicht direkt, daß Aristoteles diesen Einwand wirklich gemacht hat, er spricht nur im Potentialis (εἰ δὲ αὖ πάλιν διαπορoίη . . . Ἀριστοτέλης) und zitiert in diesem Zusammenhang die aristotelische Physik[12], eine Stelle, an der vom Immersein der Gestirne *nicht* die Rede ist. Hat Proklos den Einwand vom aristotelischen Standpunkt aus selbst formuliert? Hat er ihn bei einem Aristoteliker gefunden — oder gar bei Aristoteles selbst? Wir wissen es nicht.

Der Eindruck, daß Proklos sich auf eine nichterhaltene literarische Kritik des Aristoteles zumindest zu Tim. 28 A 2—4 beruft, wird verstärkt durch Auszüge des Philoponos (Aet. mundi VI 29 S. 237, 15 ff. VIII 1 S. 297, 5 ff) aus der Spezialschrift des Proklos gegen die Vorwürfe des Aristoteles gegen den platonischen Timaios.

353, 1 ff. 360, 4 ff Heiberg. [Olympiodoros] In Phaed. S. 215, 23 ff Norvin lehnt den Lehrsatz des Aristoteles ab. Der Autor (wahrscheinlich Damaskios, vgl. R. Beutler, RE s. v. Olympiodoros, Bd. XVIII 1, 1939, 217/218; Damascius, Lectures on the Philebus, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1959, S. XVII ff) gibt an, anderenorts nachgewiesen zu haben, daß eine unbegrenzte Kraft auch in einem begrenzten Körper existieren könne.

[12] τὰ θειότατα τῶν φανερῶν ist Zitat aus Phys. 196 a 33; vgl. Festugière z. St.

Philoponos sagt (237, 27 ff. 297, 7 ff) ausdrücklich, daß des Proklos Apologie der genannten Stelle des Timaios gilt. Die Argumente des Proklos gegen Aristoteles, die Philoponos stückweise zitiert (238, 6 ff. 297, 24 ff), sind z. T. dieselben wie an unserer Stelle, z. T. werden sie im Timaioskommentar später vorgebracht.

3. Zu Tim. 28 B 6—7

Die ausführlichste Behandlung unserer Frage bringt Proklos naturgemäß zu Tim. 28 B 6 f und 28 B 7 — C 2. Zunächst zu 28 B 6 f: Prokl. Tim. I 276, 18—30:

Nach den methodisch notwendigen, rein theoretischen und auf dialektischem Wege fortschreitenden Vorüberlegungen (ὑποθέσεις)[13] „wendet sich Platon (Tim. 28 B 6 f) dem Aufweis (ἀποδείξεις) der den Kosmos betreffenden Probleme zu. Da es ihm zunächst um die Eigenart (εἶδος) des Kosmos zu tun ist, will er herausfinden, zu welcher Seinsordnung man ihn rechnen soll, der immerseienden oder der gewordenen. Deswegen fragt er, ob er einen Ursprung des Entstehens habe oder nicht. Er fragt nicht, ob er zu den immerseienden Dingen gehöre oder zu den gewordenen — denn es wäre ja möglich, ihn als ein Mittleres zwischen den gewordenen und den immerseienden Dingen anzusehen wie die Seele — sondern, ob er immer war, ohne einen Ursprung des Entstehens zu haben, oder ob er irgendwie geworden sei, um so auch das Mittlere zwischen beiden miteinzuschließen, nämlich das, was sowohl einen gewissen Ursprung des Entstehens hat als auch immer ist. Nachdem er dann nachgewiesen hat, daß er einzig und allein im Hinblick auf seinen Körper geworden ist[14], wird er ihm im Hinblick auf etwas anderes das Ungewordensein verleihen. Gerade im Hinblick auf dieses Andere ist der Kosmos auch ein Gott, wie sich im weiteren Verlauf der Darstellung zeigen wird (sc. Tim. 34 B 1. 8)."

Der Textabschnitt äußert sich zum Vorgehen und zur Disposition Platons, die Proklos als sinnvoll erweisen möchte: Im Zusammenhang der Argumentation Platons steht Tim. 28 B 6 f nach den theoretisch-dialektischen Vorüberlegungen 27 D 5 — 28 B 2 an

[13] Zu diesen vgl. 228, 25 ff. 236, 13—238, 4. Zum Verhältnis der ὑποθέσεις = ἀξιώματα („propositions fondamentales") zu den ἀποδείξεις („Aufweisen") vgl. A. J. Festugière, Mus. Helv. 20, 1963, 91 ff und Teil I S. 142.

[14] 28 B 7 — C 2; bis 34 B 3 ist fast ausschließlich vom Kosmoskörper und seiner Entstehung die Rede. Die Seele kommt 30 B kurz ins Spiel.

einem Neubeginn: hier engt Platon das allgemeine Problem der Scheidung von Immerseiendem und Werdendem auf das spezielle Problem der Existenzweise des Kosmos ein. Aber obschon er wissen möchte, zu welchem Seinsbereich der Kosmos gehört, fragt er nicht (im Anschluß an 27 D 5 ff), ob er zum Immerseienden oder Gewordenen gehöre, sondern umständlicher, ob er einen Ursprung seines Entstehens habe oder keinen. Dieses umständlichere Fragen hat nach Proklos seinen Grund darin, daß Platon in seine Frage nicht nur das schlechthin Seiende und das schlechthin Gewordene miteinbeziehen will, sondern auch das zwar in gewisser Weise Gewordene und dennoch Immerseiende. Es könnte sich ja herausstellen, daß der Kosmos in diese mittlere Kategorie gehört — so wie die Seele und die φύσις τοῦ παντός; vgl. Porphyrios bei Prokl. Tim. I 257, 2 ff, dem sich Proklos hier offensichtlich anschließt.

Nach der Doppelfrage 28 B 6 f folgt der Beweis (28 B 7 — C 2) dafür, daß der Kosmos geworden ist, geworden allerdings nur im Hinblick auf den Körper[15], da der Beweis nur auf Prämissen gründet, die auf der Körperlichkeit des Kosmos beruhen. Das Ungewordensein eignet dem Kosmos aufgrund eines Anderen — Proklos meint die Seele, wie der Gegensatz zum Körper und der Verweis auf Tim. 34 B zeigen. Sofern der gewordene Weltleib eine Seele besitzt, die ihrer Natur nach ungeworden ist (Phaidr. 245 D)[16], ist auch er selbst ungeworden, da die Weltseele immer mit dem Kosmos zusammen existiert hat (vgl. etwa 287, 11 ff)[17]. Diese Seele ist es auch, die die Göttlichkeit des Kosmos begründet. Proklos hat hier Tim. 34 B 8 f im Auge, wo es nach Einfügung der Seele in den Weltleib und der Schilderung ihres Innenlebens heißt: διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο, während vor dem Einfügen der Seele (34 B 1) noch vom ποτὲ ἐσόμενος θεός die Rede war. Die Seele ist also das, was den Kosmos zum Gott macht[18].

Nach der Klärung der umständlichen Fragestellung Platons kommt Proklos zum ersten Hauptpunkt seiner Untersuchung: Ist

---

[15] Vgl. Prokl. Remp. II 15, 15 ff: γενητὸν μὲν οὖν τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἕκαστον σῶμα, κἂν ἀίδιον ᾖ καὶ ἀπὸ χρόνου παντελῶς ἀγένητον, ὡς ἀπ' ἄλλης αἰτίας μόνον γεννώμενον, ἀεὶ τοῦ ποιοῦντος αὐτῷ ἀεὶ τῷ εἶναι ποιοῦντος.

[16] Zum Ungewordensein der Seele nach Proklos s. u. S. 11. 106 ff.

[17] Trotzdem kann der Kosmos als ganzer „geworden“ genannt werden, denn das aus Gewordenem und Ungewordenem Zusammengesetzte ist geworden: II 4, 28 ff. 5, 2 f; vgl. I 291, 25 ff.

[18] Vgl. Plotin V 1 [10] 2, 38 ff und Prokl. Tim. I 292, 4 ff. III 226, 26 ff; Elem. theol. 129; auch In Parm. 1119, 27 f.

die Welt zeitlich geworden oder nicht? Dabei geht er zunächst (276, 30 — 277, 14) kurz auf die Interpretationen einiger Vorgänger ein, und zwar auf Plutarch und Attikos, die das Werden der Welt im zeitlichen Sinne verstanden, auf Krantor, Plotin, Porphyrios und Jamblich, die die zeitliche Auslegung ablehnten. Die letzteren meinten, „mit γενητόν sei an dieser Stelle das Zusammengesetzte bezeichnet, damit aber hänge auch zusammen, daß der Kosmos von einer anderen Ursache hervorgebracht werde". — Dann spricht Proklos wieder im eigenen Namen, 277, 14—32:

„Wir meinen, daß diese Erklärung[19] von allen die richtigste ist und daß der Kosmos geworden (γενητός) ist, sowohl insofern er zusammengesetzt ist[20], als auch insofern er zu seiner Existenz anderer Ursachen bedarf. Denn alles räumlich Ausgedehnte ist von dieser Art, und das Sichtbare hat eine solche Natur erhalten[21]. Allerdings fordern wir sie (die genannten Erklärer) auf, ihren Blick auch auf die anderen gewordenen Dinge zu richten, ich meine die Zeit und die Seele, und sich zu fragen, was das Gemeinsame ist, das sich auch auf die bezeichneten Dinge erstreckt, sowie anzuführen:

1. das Immerseiende, nämlich das, was sein Wesen, seine Kraft (sein Vermögen) und seine Wirklichkeit[22] als in Ewigkeit feststehend besitzt;
2. das Gewordene, und zwar
   a) das schlechthin Gewordene, welches dies alles (Wesen, Kraft, Wirklichkeit) (nur) der Zeit nach aufnimmt;
   b) als in gewisser Weise Gewordenes, das, was seine Wirklichkeit in Bewegung und zeitlicher Erstreckung besitzt.

Es ist ja vorher schon (S. 235, 28 ff) gesagt worden, daß Platon zwar (nur) die beiden Extreme, das schlechthin Immerseiende und das schlechthin Gewordene, (ausdrücklich) definiert (Tim. 27

[19] Proklos meint die von Plotin, Porphyrios und Jamblich.

[20] Den Beweis dafür bringt Proklos 297, 18—298, 9: Jedes Zusammengesetzte verweist auf eine *äußere* Ursache, die es zusammengesetzt hat; σύνθεσις ist aber γένεσις; folglich ist der Kosmos qua σύνθετον geworden ἀπ' αἰτίας.

[21] Nach Festugière bezieht sich τοιαύτην φύσιν auf διαστατόν zurück, so daß gemeint wäre: das Sichtbare hat eine ausgedehnte Natur erhalten. Möglicherweise ist τοιαύτην φύσιν nur eine stilistische Variante für τοιοῦτον, so wie τὸ αἰσθητόν das πᾶν τὸ διαστατόν variiert.

[22] Zur Triade οὐσία—δύναμις—ἐνέργεια vgl. Beutler, Proklos 215; H. D. Saffrey — L. G. Westerink in ihrer Ausgabe von Prokl. Theol. Plat. I (Paris 1968) S. 153 zu S. 86 note 1.

D 5 — 28 A 4), die mittleren Wesen in diesen beiden aber mitumfaßt hat. Was nun sein Wesen oder seine Wirklichkeit nicht als ganzes zugleich[23] und feststehend im Einen[24] besitzt, das wird geworden genannt; denn durch Entstehen ist ein solches Ding in jedem Fall ins Sein getreten (ὑφέστηκε), und sein Sein (τὸ εἶναι) ist werdend und nicht seiend. Von dieser Art sind auch dieser wahrnehmbare Kosmos, die Zeit in den bewegten Dingen und das diskursive Denken der Seelen."

Proklos schließt sich der Erklärung der Neuplatoniker Plotin, Porphyrios und Jamblich an, meint aber, den Blick nicht auf den Kosmos beschränken zu dürfen; schließlich gebe es ja noch andere gewordene Seiende, etwa die mit dem Kosmos zusammen entstandene Zeit (Tim. 37 D 5—7. 38 B 6) oder die Seele[25]. Es sei deshalb zu fragen, was denn diesen drei gewordenen Dingen — Kosmos, Seele, Zeit — gemeinsam sei, so daß sie als geworden bezeichnet werden können.

Zur Klärung dieser Frage rekurriert Proklos auf seine Erklärung von Tim. 27 D 5 ff, wo Platon seiner Ansicht nach drei Seinsweisen scheidet, zwei explizit, eine implizit (παρείληφεν):

1. das schlechthin Immerseiende (27 D 6/28 A 2: τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον = τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν); dieses ist dadurch charakterisiert, daß es Sein, Kraft und Wirklichkeit (ἐνέργεια) als in Ewigkeit feststehend besitzt;
2. das in gewisser Weise Gewordene (τὸ πῇ γενητόν) = das Werdend-Seiende[26], das *seine Wirklichkeit* (ἐνέργεια) in zeitlicher Ausdehnung entfaltet;
3. das schlechthin Gewordene (τὸ ἁπλῶς γενητόν; 27 D 6/28 A 3—4: τὸ γιγνόμενον μέν[27], ὂν δὲ οὐδέποτε = . . . τὸ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν), das *Sein, Kraft und Wirklichkeit* (ἐνέργεια) in der Zeit erlangt[28].

---

[23] μὴ ὅλην ἅμα, vgl. 277, 33: οὐχ ὅλη ἅμα; gemeint ist, diese Dinge existieren als Prozeß, sukzessiv und nicht in jedem Augenblick als ganzheitliche und vollkommene (unveränderliche) Wirklichkeiten.

[24] So wie der Aion, der μένων ἐν ἑνί ist, Tim. 37 D 6.

[25] Proklos greift hier über die Doxographie hinweg auf 276, 21—27 zurück.

[26] ἅμα καὶ ὄν ἐστι καὶ γιγνόμενον (235, 32); τὸ εἶναι αὐτῷ γιγνόμενόν ἐστιν (277, 29).

[27] Proklos las also das ἀεί nicht, das zu Unrecht in unseren Ausgaben steht. Vgl. Teil I S. 8, Anm. 12; J. Whittaker, Phoenix 27, 1973, 387 f und H. D. Saffrey — L. G. Westerink in ihrer Ausgabe von Prokl. Theol. Plat., Bd II, Paris 1974, S. 100 f, note 2.

Auffälligerweise sagt uns Proklos nicht, in welche der beiden Kategorien des Gewordenseins Kosmos, Seele und Zeit gehören. Doch wissen wir aus Äußerungen an anderen Stellen, daß er Seele und Zeit zu den in gewisser Weise gewordenen Dingen zählt; denn sie sind weder schlechthin geworden und vergänglich, noch besitzen sie ihre Wirklichkeit αἰωνίως[29] sondern sie besitzen diese nur — wie auch unser Kontext zeigt — als in zeitlicher Ausdehnung sich entfaltend und fortschreitend, die kosmische Zeit, sofern sie an den bewegten Dingen in Erscheinung tritt, die Seele, sofern sie im diskursiven Denken von einem Gegenstand zum anderen fortschreitet[30]. Der Kosmos hingegen besitzt neben seiner Wirklichkeit auch sein Sein (Wesen) und seine Kraft nur in der Zeit (277, 32 ff. 278, 24 ff); er fällt also unter die dritte Kategorie, das γενητὸν ἁπλῶς (278, 24 f). Mit der Seele und der Zeit hat er allerdings die in zeitlicher Ausdehnung sich erstreckende Wirklichkeit gemeinsam, und insofern können *Kosmos, Seele und Zeit* geworden genannt werden. Denn alles, dessen Sein *oder* Wirklichkeit der zeitlichen Entfaltung unterliegt, ist geworden und kein Seiendes im eigentlichen Sinne (277, 27—30). Folglich gehören Kosmos, Seele und kosmische Zeit zu den gewordenen Dingen, deren Sein (τὸ εἶναι) ein Werdend-Sein ist[31].

Daß Proklos in diesem Abschnitt weitgehend auf Porphyrios fußt, diesen korrigierend und ergänzend, zeigt deutlich der Vergleich mit Tim. I 257, 2 ff[32]. Porphyrios mag seinerseits von vorneuplatonischen Interpretationen ähnlicher Art angeregt worden sein; vgl. Teil I S. 98, Anm. 81.

---

28 Vgl. zu dieser Dreiteilung (Sein — Werdend-Sein — Werden) überhaupt 255, 29—257, 11, wo das Schema der Seinseinteilung noch weiter entfaltet wird.

29 Für die Seele vgl. Anm. 31 und unten S. 13, Anm. 39; für die Zeit vgl. III 25, 24 ff, bes. 33 ff.

30 Zum letzteren vgl. Beierwaltes, Proklos 192 ff. 196 ff.

31 Die μεθεκτὴ ψυχή ist nach Proklos zwar eine ewige Wesenheit (αἰώνιος οὐσία), aber ihre ἐνέργεια (= μεταβατικὴ νόησις, 277, 31 f) ist κατὰ χρόνον (Elem. theol. 191); eben darum ist sie auch γενητή. „Denn alles, was an Zeit teilhat, ist geworden, weil es gemäß dem Früher und Später der Zeit immer im Werden begriffen ist und nicht als ganzes zugleich ist, was es ist" (Elem. theol. 192). Sie ist daher ὄντως ὂν κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ ἀεί, ὄν, gleichzeitig aber γιγνόμενον ἀεὶ κατὰ τὴν ἐνέργειαν (vgl. ebd.). Mit anderen Worten: sie ist ὂν ἅμα καὶ γιγνόμενον im Gegensatz zur φύσις τοῦ παντός, die γιγνόμενον καὶ ὄν ist (Tim. I 257, 2 ff). Ähnliches wie für die Seele gilt für die Zeit; denn auch sie hat eine αἰώνιος φύσις (οὐσία), nicht jedoch eine ebensolche ἐνέργεια: Tim. III 25, 8 ff; vgl. Dodds, Elem. 227.

32 Vgl. dazu Hadot 163 ff.

Unter dem Gesichtspunkt der ἐνέργεια hat sich der Kosmos als nicht-ewig erwiesen. Im folgenden wird dasselbe Problem unter dem Gesichtspunkt der οὐσία angegangen, 277, 32 — 278, 24:

„Indes, daß alle Bewegung Teil für Teil ins Sein tritt und nicht als ganze zugleich existiert[33], das ist klar. Man könnte allerdings stutzen bei der Frage, ob auch das Sein (Wesen, οὐσία) des Kosmos ein Werden impliziert und ob die immerwährende Dauer seines Seins sich in zeitlicher Unbegrenztheit vollzieht; und vorsichtig geworden, würde man folgende Überlegungen anstellen:

1. Zwischen den in *ewiger*[34] Dauer befindlichen (τῶν αἰωνίως ἀιδίων) und den *in einem Teilabschnitt der Zeit* gewordenen Dingen muß es die *in unbegrenzter Zeit* existierende gewordene Substanz (ὑπόστασις) geben, und zwar in zweifacher Weise, entweder
   a) als die Substanz, die ihre Gesamtheit (τὸ ὅλον) in immerwährender Dauer durch alle Zeit hindurch besitzt, ihre Teile aber in Teilabschnitten der Zeit, wie z. B. die Elemente hier vor unseren Augen[35]; oder
   b) als die Substanz, deren Totalität und Teile sich gemeinsam in die immerwährende Dauer der gesamten Zeit erstrecken, wie die Gestirne[36].

---

[33] ἐστι (Diehl), ἔσται (Hss); Festugière übersetzt, als stünde dort οὐδέποτε statt οὐχ.

[34] Proklos unterscheidet im folgenden zwischen αἰών (Ewigkeit), αἰώνιος (ewig) und ἀιδιότης (immerwährende Dauer), ἀίδιος (immerwährend). Ersteres ist die Existenzweise der schlechthin seienden Dinge, während die gewordenen höchstens in immerwährender Dauer die ganze Zeit hindurch existieren. Vgl. auch Tim. II 147, 29 ff. III 3, 8 f; In Alcib. 4, 7 ff; Elem. theol. 55 und Rosán 186; Beutler, Proklos 245. Schon Porphyrios scheint zwischen dem schlechthin Ewigen und dem zeitlich „Ewigen" unterschieden zu haben; denn bei Zacharias, Ammonios S. 89 Boiss. bezeichnet er das δημιουργικὸν αἴτιον als ἀίδιον, die Welt hingegen als ἀίδιος κατὰ χρόνον. Die Unterscheidung von ἀιδιότης und αἰών kann als eine Antwort auf Vorwürfe — z. B. von Seiten der Christen — angesehen werden, eine anfangs- und endlose Welt sei mit Gott gleich ewig, also in gewisser Weise auch gleichwertig; vgl. Boethius, Cons. philos. V 6, 9 ff und Teil I S. 165 f. 193.

[35] D. h. die Gesamtheit der Elemente ist immer konstant, während die einzelnen Elemente nur eine gewisse Zeit hindurch bestehen und sich dann umwandeln; vgl. Philop. Aet. mundi VI 25 S. 202, nach Proklos; Prokl. Remp. II 332, 6 ff; vgl. auch Prokl. Tim. III 311, 29 ff; Simplicius, De caelo 34, 2 ff.

[36] τὰ οὐράνια; Proklos nimmt also an, in den Himmelskörpern finde keine Umwandlung der Teile statt.

Denn die immerwährende Dauer (ἀιδιότης) im Bereich der Ewigkeit ist nicht identisch mit der immerwährenden Dauer im Bereich der gesamten Zeit[37]. Auch die Unbegrenztheit der Zeit und die der Ewigkeit sind ja nicht identisch, noch sind es Ewigkeit und Zeit.

2. Was durch die Ewigkeit gemessen wird[38] und in der Ewigkeit existiert, muß teillos sein. Denn wie sollte das Teilbare im Unteilbaren Fuß fassen und ein fest begründetes Wesen besitzen?
3. Wenn die Seele ihre Wirkungen gemäß der Zeit ausübt[39], dann existiert in jedem Fall auch der Körper gemäß der Zeit. Denn die Wirklichkeit der Seele steht den ewigen Dingen näher als das Wesen des Körpers.

Was werden wir nun als Argument dafür anführen, daß das Wesen der Gestirne immerwährend (nur) im Sinne der Zeit ist? Die Tatsache, werde ich antworten, daß ihr Wesen nicht mehr existiert, wenn es von dem getrennt ist, der es ordnet; denn dies macht offenkundig, daß es die immerwährende Dauer nur als eine ständig erneuerungsbedürftige[40] erlangt hat und immerfort aus anderer Quelle entsteht. Hätte ein Ding — auf welche Weise auch immer — das ihm eigene Sein als ganzes erhalten, so wäre es im Hinblick auf sein Sein sich selbst genug und unabhängig, selbst wenn es von dem, der es schafft und ihm das Sein gibt, getrennt wäre."

Stand im vorangehenden Abschnitt die ἐνέργεια von Kosmos, Seele und Zeit im Vordergrund, so ist es hier die οὐσία des Kosmos. — Die mit dem Kosmos verwandten Dinge, Seele und Zeit, treten jetzt in den Hintergrund; sie sind ja ihrer οὐσία nach ewig; dafür

---

[37] Vgl. Prokl. Elem. theol. 55 und dazu Dodds, Elem. S. 229, der für den Mittelterm der immerwährenden zeitlichen Dauer zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit auf Tim. 37 D 3 f verweist. Vgl. auch Beierwaltes, Proklos 138 f.

[38] Sc. die ewigen Dinge, so wie die zeitlichen durch die Zeit gemessen werden.

[39] Dies ist neuplatonisches Dogma aufgrund von Tim. 36 E 4 f; vgl. z. B. Plotin III 7 [45] 11—13 und dazu W. Beierwaltes, Plotin, Über Ewigkeit und Zeit, Frankfurt/M 1967, 62 ff; ders. Prokl. 196 ff; Prokl. Theol. Plat. I 14 S. 66, 20 ff S. W.: ψυχὴ ... κατὰ χρόνον ἐνεργοῦσα; Elem. theol. 191; De provid. 9, 5 ff Boese; Hermeias in Phaedr. S. 153, 16 f Couvr. Wie Prokl. Tim. II 122, 23 ff. 243, 23 f zeigt, war Phaidr. 247 D 3 (ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν) neben Tim. 36 E 4 f (Tim. III 24, 2 ff) Ausgangspunkt für diese Lehre.

[40] ἐπισκευαστήν, eine Anspielung auf Polit. 270 A 4: die Welt besitzt nur eine ἀθανασίαν ἐπισκευαστὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ. Vgl. Prokl. Theol. Plat. I 27 S. 119, 19 ff. I 26 S. 116, 25 ff S. W.

treten nun die Gestirne ins Blickfeld. — Von der ἐνέργεια her ließ sich im vorangehenden Abschnitt nachweisen, daß der Kosmos geworden ist. Es fragt sich nun, ob ein Gleiches auch von der οὐσία her möglich ist. Mit der οὐσία hängt das Problem der ἀιδιότης des Kosmos zusammen. Folglich sind es vor allem zwei Fragen, die Proklos in diesem Abschnitt — leider nicht immer deutlich geschieden — zur Sprache bringt:

1. Inwiefern kann man im Hinblick auf die οὐσία von einer γένεσις des Kosmos und speziell der weitgehend unveränderlichen Gestirne sprechen?
2. Wieso haben (der Kosmos und) die Gestirne nur zeitliche, wenn auch unbegrenzt zeitliche Existenz?

Die Gestirne, antwortet Proklos auf die erste Frage, — und dasselbe gilt analog für den Kosmos als ganzen — haben ihr Sein nicht aus sich selbst, sie bedürfen zu ihrer Erhaltung einer äußeren Ursache — des Demiurgen, nach Politikos 270 A 4 (vgl. Tim. 41 A 8 ff) — d. h. sie sind nicht selbständig, sondern abhängig, und getrennt von der sie erhaltenden Ursache können sie nicht existieren. Insofern also sind sie geworden. — Dies ist dieselbe Antwort, die Proklos 252, 19 ff gegeben hatte. Dort hatte sich gezeigt, daß Aristoteles Urheber der Frage nach der γένεσις der Gestirne war (vgl. oben S. 3 ff).

Des Proklos Antwort auf die zweite Frage sind drei Überlegungen:

1. Entsprechend der lückenlosen Kontinuität der Wirklichkeit muß es zwischen den im eigentlichen Sinne ewigen Wesenheiten und den in einem Teil der Zeit entstandenen Dingen als verbindende Mittelglieder solche Substanzen geben, die zwar entstanden (γενητά) sind, die aber die unermeßliche Zeit hindurch existieren. Letztere sind immerwährend (‚ewig') nur im Sinne der gesamten Zeit (ἀίδια κατὰ τὸν ὅλον χρόνον). Es gibt demnach Proklos zufolge
   a) τὰ αἰωνίως ἀίδια (= ἀγένητα).
   b) τὰ κατὰ τὸν ὅλον χρόνον ἀίδια = τὰ κατὰ τὸν ἄπειρον χρόνον γενητά, d. h. Wesenheiten, die eine zeitliche Existenz haben ohne Anfang und ohne Ende.
   c) τὰ ἐν μέρει χρόνου γενητά, d. h. Dinge, die *in* der Zeit entstehen und *in* der Zeit vergehen.

Zur zweiten Kategorie gehören auch die Himmelskörper (τὰ οὐράνια) und die Elemente. Doch nehmen die Himmelskörper eine bevorzugte Stellung ein; denn sie existieren als Ganzheiten samt ihren Teilen in immerwährender Dauer, wohingegen andere immerwährende Dinge, z. B. die Elemente, nur in ihrer Totalität von immerwährender Dauer sind, während ihre Teile in Teilzeiten existieren. Da der Kosmos aus den Himmelskörpern und den Elementen besteht, wird implizit auch er zu den κατὰ τὸν ὅλον χρόνον ἀίδια gerechnet[41].

2. Alles, was in der Ewigkeit existiert, ist ohne Teile. Der Kosmos und die Himmelskörper haben Teile und können also nicht zum Bereich des Ewigen gehören.
3. Das Wirken der (Welt- und Gestirns-)Seele ist mit Zeit verbunden, wieviel mehr das Sein (Wesen, οὐσία) des (Welt- und Gestirns-)Körpers, das weit von der Ewigkeit entfernt ist.

Also können Kosmos und Gestirne nicht von ewiger, sondern nur von zeitlich unbegrenzter Dauer sein.

Der folgende Abschnitt (278, 24—279, 29) hat Übergangscharakter. Er führt von den allgemeinen Überlegungen zurück zum Lemma Tim. 28 B 6 f.

Nach dem Vorangegangenen meint Proklos folgern zu können: „Platons Ziel ist es also, den Kosmos als schlechthin (ἁπλῶς) geworden zu bezeichnen, sofern er nämlich sein Sein (Wesen), seine Kraft[42], seine Wirklichkeit und selbst seine immerwährende Dauer als koextensiv mit der Gesamtzeit besitzt.

Gleich zu Anfang[43] untersucht er die Frage, ob der Kosmos immerseiend ist oder geworden, was dasselbe meint wie die Frage, ob er zu den ewigen Dingen gehört oder zu den Dingen, die unter die Zeit fallen. Denn das ἦν ἀεί (28 B 6) bezeichnet für ihn das Intelligible (τὸ νοητόν), wie wir früher festgestellt haben[44]: ‚Was ist das Immerseiende, das kein Werden impliziert?‘ (27 D 6).“

---

[41] Der Gedanke, daß der Kosmos in der Gesamtzeit existiert, wird von Proklos im folgenden immer wieder betont. Er stützt sich dabei auf Tim. 38 C 2 f; vgl. 36 E 4 f.

[42] Für die δύναμις ist das noch nicht explizit nachgewiesen; es versteht sich aber von selbst, daß auch die δύναμις nicht αἰώνιος ist, wenn οὐσία und ἐνέργεια lediglich ἀίδιοι sind. Der Nachweis erfolgt gleich anschließend S. 279, 7 ff in abgewandelter Form.

[43] ἐξ ἀρχῆς, gemeint ist Tim. 28 B 3 ff: σκεπτέον οὖν . . . ἐν ἀρχῇ . . .

[44] Diehl gibt keine Stelle an, Festugière verweist auf 230, 4 ff.

Es folgt ein parenthetischer Gedanke, der den unpräzisen Gebrauch des Präteritums ἦν in Tim. 28 B 6 im Sinne eines ἐστίν erklärt und der uns hier nicht zu interessieren braucht (278, 31—279, 7)[45]. Danach fährt Proklos fort: „Zu allem kommt als Grund (für die zeitliche und nichtewige Existenzweise des Kosmos) hinzu, daß auch die Kraft (das Vermögen) jedes begrenzten Körpers nicht unbegrenzt ist, wie Aristoteles nachgewiesen hat[46]. Die Ewigkeit hingegen ist eine unbegrenzte Kraft; daher ist jeder begrenzte Körper unfähig, die Ewigkeit aufzunehmen. Er darf also nicht immer sein, sondern nur immer werden, wobei er von dem, was ihm immerfort zuströmt, nur soviel erhält, wie er aufnehmen kann[47].

Das Seiende nun und Immerseiende bezeichnet, wie ich schon sagte[48], das Ewige, das Gewordensein (τὸ γεγονέναι) hingegen bezeichnet die Tatsache, daß etwas eine Substanz erlangt hat, die durch die Zeit gemessen wird; von dieser Art ist das Wahrnehmbare, welches ‚aufgrund von Meinung mit Hilfe von Wahrnehmung' erfaßbar (28 A 2) ist. Es ist schon gesagt worden[49], daß das Intelligible Ursache seiner eigenen Existenz (αὐθυπόστατον)[50] und ewig ist, das Sichtbare hingegen von einem anderen hervorgebracht und koexistent mit der Zeit. Denn verschieden sind das numerisch Eine, welches ewig ist, und das numerisch Eine[51], das der Zeit unterliegt; das erstere *ist* eines der Zahl nach, das zweite *wird* eines der Zahl nach. Denn dem einen ist die Ewigkeit verbunden, dem anderen die Zeit, und das Gewordene hat, selbst wenn es immerwährend genannt wird, eine Substanz, die koextensiv ist mit der Gesamtzeit, wobei es immer entsteht und geordnet wird von der Ursache, die es hervorbringt.

Wenn also das Immerseiende das Ewige bezeichnet, das aber, was einen Ursprung seines Werdens besitzt, das gemäß einer anderen Ursache Hervorgebrachte — von der Art ist nämlich das Immerwerdende — und wenn ferner Platon (28 B 6 f) untersucht, ob der Kosmos ein Immerseiendes ist oder den Ursprung eines

---

45 Vgl. Teil I S. 133 f.

46 Vgl. oben S. 4.

47 Vgl. 294, 21 ff. II 100, 17 ff. 131, 2 ff.

48 278, 28; vgl. auch 238, 5 ff.

49 232, 12 f. 239, 27 f.

50 Vgl. Teil I S. 84, Anm. 7 und Trouillard 81 ff. 151 f. Wichtig ist auch J. Whittaker, The historical background of Proclus' doctrine of the αὐθυπόστατα, in: Fondation Hardt, Entretiens XXI, Vandoeuvres-Genève 1975, 193 ff.

51 D. h. das selbstidentisch Eine; vgl. 281, 4: τὸ ταὐτὸν κατὰ ἀριθμόν.

Entstehens besitzt, so läuft eine solche Untersuchung auf dasselbe hinaus wie die Frage, ob der Kosmos zu den ewigen Dingen gehört oder zu den Dingen, die die gesamte Zeit über (ständig) hervorgebracht werden, und ob er zu den sich selbst hervorbringenden (αὐθυποστάτων) Dingen gehört oder zu den Dingen, die von einer anderen Ursache geordnet werden."

Hatte Proklos es 276,19 ff. 277,14 ff offen gelassen, zu welchen der gewordenen Dinge der Kosmos gehört — zu den schlechthin gewordenen oder zu den in gewisser Weise gewordenen (wie Seele und Zeit) — so steht nach den vorangegangenen Ausführungen fest, daß er zu den schlechthin gewordenen Dingen zu zählen ist, denn sein Sein (Wesen), seine Dynamis, seine Wirklichkeit und seine Dauer sind nicht ewig, sondern immerwährend nur im Sinne der gesamten Zeit.

Bisher hatte Proklos auf das Lemma, das er interpretiert, kaum Bezug genommen. Nur 276,19 ff war er kurz darauf eingegangen. In unserem Abschnitt (und in den folgenden) kommt er dagegen etwas ausführlicher auf den Timaiostext zu sprechen. Wenn man nun aber eine philologisch unvoreingenommene Erklärung erwartet, wird man enttäuscht. Es steht für Proklos ja von vornherein fest, daß die schwierige Stelle Tim. 28 B 6 f nicht als ein Hinweis auf einen einmaligen Schöpfungsakt gewertet werden darf. Folglich ist die ganze Erklärung auf dieses Ziel ausgerichtet. Hier wird nun auch deutlich, wozu die vielen Vorüberlegungen auch dienen sollten: Es galt den Leser so zu beeinflussen, daß er den platonischen Text nicht mehr unvoreingenommen interpretieren kann. Mit anderen Worten: Proklos bringt erst die Lehre der Schule von der Ewigkeit der Welt und sucht diese dann am Text zu verifizieren.

Im einzelnen ist die Gedankenfolge des Proklos in diesem Abschnitt nicht immer ganz klar. Proklos argumentiert assoziativreihend, die Zusammenhänge der Gedankenkomplexe und ihre Verknüpfung sind nicht immer einsichtig. Schwierigkeiten bereitet vor allem der Abschnitt 279,7—11, den man sachlich an 277,14 — 278,24 anschließen könnte. Denn nach der Behandlung von ἐνέργεια und οὐσία erwartet man auch eine solche der δύναμις, zumal die δύναμις in der Schlußfolgerung S. 278,24—27 mit aufgezählt wird. Nach 278,24 würde auch das καὶ ἐπὶ πᾶσι διότι gut passen, das 279,7 fehl am Platz ist. Und dennoch hat Proklos den Passus bewußt hierhergesetzt. Gibt er doch eine Antwort auf die

278, 27 ff gestellte Frage, ob der Kosmos ein ὄν ἀεί oder ein γενητόν ist. Gleichwohl scheint der Passus in der Vorlage einmal zu den Argumenten 277, 14 — 278, 24 gehört zu haben und erst von Proklos nicht ganz organisch an der späteren Stelle eingebaut worden zu sein.

Der Abschnitt zeigt im Rückgriff auf ein schon einmal verwandtes Argument des Aristoteles[52], daß der Kosmos (auch unter dem Gesichtspunkt der δύναμις) nicht ewig sein kann, da kein begrenzter Körper eine unbegrenzte δύναμις besitzt, die Voraussetzung dafür wäre, den unbegrenzten Aion[53] aufzunehmen. Vielmehr erhält der Kosmos von seinen Ursachen immer nur soviel, als er zu fassen vermag[54]. Mit anderen Worten: er verwirklicht sich in der Zeit immer neu und *ist* somit nicht immer, sondern *wird* immer. Er gehört also zu den ἀεὶ γιγνόμενα.

Behält man die Herkunft des Abschnittes 279, 7—11 im Blick, so wird auch der Gedankengang klarer: Proklos möchte Platons Frage πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν ἢ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος; (28 B 6 f) so verstanden wissen, als frage Platon: Gehört der Kosmos zu den ewigen (τῶν αἰωνίων) oder zu den zeitlichen Dingen (τῶν ὑπὸ τὸν χρόνον τελούντων) (278, 27—29). Er interpretiert dann (278, 29—31) das ἦν ἀεί als letztlich identisch mit dem ὄν ἀεί (Tim. 27 D 6), welches seinerseits, qua νοητόν (vgl. 28 A 1 f), ein αἰώνιον ist.

Ein αἰώνιον kann der Kosmos nicht sein, weil er als begrenzter Körper nur eine begrenzte Dynamis besitzt, die nicht in der Lage ist, die unbegrenzte Ewigkeit aufzunehmen. Er gehört also zu den zeitlich gewordenen Dingen, genauer zu den ἀεὶ γιγνόμενα (279, 7—11).

Danach (279, 11 ff) wird im Anschluß an frühere Äußerungen das Ewige erneut vom Zeitlichen geschieden. Das Ewige wird definiert als das sich selbst Verursachende, das Zeitliche als das von einer anderen Ursache Abhängige, seine Identität im Werden stets neu Gewinnende. Zu letzterem zählt auch das immer Wer-

---

[52] S. 253, 8 ff; vgl. oben S. 4.

[53] Daß der αἰών nach Aristoteles und Proklos eine δύναμις ἄπειρος ist, betont Philop. Aet. mundi I 1 S. 1, 19 f; vgl. auch VI 29 S. 238, 13 ff — aus des Proklos Spezialschrift gegen des Aristoteles Einwände gegen den platonischen Timaios; ferner Prokl. Parm. 1120, 13 ff. 1121, 13 ff. 37 ff; Remp. II 11, 26 ff; vgl. auch unten S. 69.

[54] Vgl. oben S. 16 Anm. 47.

dende. Daher fragt Platon nach Proklos mit seiner Doppelfrage nicht nur, ob der Kosmos zu den ewigen oder den Dingen gehört, die in der Gesamtheit der Zeit hervorgebracht werden, sondern implizit auch, ob er zu den sich selbst verursachenden oder zu den von äußerer Ursache abhängigen Dingen gehört.

Im folgenden (279, 30 — 281, 13) fragt der Kommentator nach alter Tradition nach den Bedeutungen des γενητόν — auch dies mit Blick auf die Worte unseres Lemmas:

„Ferner: das γενητόν gehört zu den Worten, die in vielfacher Bedeutung ausgesagt werden. Denn γενητόν wird genannt 1), was einen Anfang in der Zeit hat — eine wohlbekannte Bedeutung — ganz gleich ob der Gegenstand durch Entstehen zum Sein gelangt oder ohne Entstehen, wie Aristoteles sagt[55]. γενητόν wird auch genannt 2) alles, was von einer Ursache ausgeht (τὸ ἀπ' αἰτίας προϊόν). γενητόν nennt man weiterhin 3) das seinem Wesen nach Zusammengesetzte, da es aus ungleichen Ursachen besteht und ein Prinzip benötigt, das diese zusammenbringt. Ferner 4) das, was die Natur eines Gewordenen (φύσιν γενητήν) besitzt, selbst wenn es nicht geworden ist, so wie es Dinge gibt, die eine sichtbare Natur haben, auch wenn sie nicht gesehen werden.

So wird also das γενητόν auf vielfache Weise ausgesagt[56]. Das der Zeit nach Gewordene impliziert alle genannten Arten des Entstehens. Denn es stammt von einer Ursache her, ist zusammengesetzt und besitzt die Natur eines Gewordenen (φύσιν γενητήν). Keineswegs aber impliziert das auf andere Weise Gewordene alle genannten Arten des Entstehens.

Angenommen Platons Frage hätte gelautet, ob der Kosmos alle genannten Arten des Entstehens impliziere oder nicht alle, so hätten wir gesagt, er untersuche, ob der Kosmos der Zeit nach entstanden sei oder ob er keinen zeitlichen Anfang seines Entstehens besitze. Da er aber nicht diese Alternativfrage stellt, sondern jene: ‚ob er überhaupt keinen Ursprung des Entstehens habe oder (doch) einen ganz bestimmten' (vgl. Tim. 28 B 6 f), so macht er allen, die auch nur ein wenig Einsicht besitzen, klar, daß seine Fragestellung nicht den zeitlichen Anfang betrifft, sondern das Problem, ob das All angesichts der vielen Arten des Entstehens (nicht doch) einen bestimmten Ursprung des Entstehens habe.

---

[55] Festugière und Diehl verweisen auf De caelo 280 b 15 f; vgl. Porphyrios bei Philop. Aet. mundi VI 8 S. 148, 26 ff, Teil I S. 140.

[56] Zum Folgenden vgl. 283, 19 ff.

Denn wenn es keinen einzigen hat, gehört es zu den ewigen und sich selbst hervorbringenden Dingen, bei welchen es kein Entstehen gibt, weil es auch keine Zeit gibt. Denn auch wenn wir manchmal vom Entstehen der Götter sprechen, wobei wir ihr unsagbares Hervorgehen aufzeigen (wollen), dann sprechen wir davon gemäß der Andersheit der nachgeordneten Wesen gegenüber ihren Ursachen." — Nach einer Einlage über die „Theologoi" (280, 22—28) fährt Proklos fort:

„Das Werdende im eigentlichen Sinne (τὸ ὄντως γιγνόμενον) ist das, was nicht sich selbst erzeugt, sondern von einem anderen hervorgebracht wird, als Abbild eines anderen wird, aus vielen ungleichen Teilen zusammengesetzt wird und eine Substanz erhält, die ständig erneuerungsbedürftig[57] ist; einem wahrhaft Werdenden ist ferner die Zeit verbunden, da es sowohl ein unaufhörliches Entstehen impliziert, das koextensiv ist mit der Unermeßlichkeit der Zeit, als auch eine numerische Identität[58] im ständigen Eins-Werden, nicht aber im ständigen Eins-Sein[59].

Von diesem Gewordenen könnte man auch sagen, es komme aus dem Nichtseienden. Denn das sich selbst Verursachende kommt nicht aus dem Nichtseienden, da es aus sich selbst hervorgebracht wird[60]. Selbst wenn man es in einem Gedankenexperiment (ἐπινοίᾳ) in eine Ursache und ein Verursachtes zerlegt, kommt es aus dem Seienden. Denn das Schaffende und Geschaffene waren hier identisch, so daß es aus sich selbst kommt, das schon existiert. Daher ist es auch ewig (αἰώνιον), denn es läßt sich selbst nie im Stich. Was aber nur in Abhängigkeit von einem anderen existiert, das tritt aus dem Nichtseienden ins Sein, weil es, von seiner Ursache getrennt, nicht mehr existiert und weil die Ursache von ihrem Werk verschieden ist."

Deutlich lassen sich drei Gedankengänge in diesem Textstück unterscheiden:

1. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes γενητόν (279, 30 — 280, 6).

[57] Wieder spielt Proklos mit Politikos 270 A 4; vgl. oben S. 13 Anm. 40.

[58] D. h. Selbstidentität, vgl. oben S. 16 Anm. 51.

[59] Gegenüber 279, 17 ff ist der Gesichtspunkt verschoben; wurde dort betont, daß das Werdende in jedem Zeitpunkt es selbst *wird*, so hier, daß es im Werden es selbst *bleibt*.

[60] Auf die Nähe dieser Gedanken zu Porphyrios weist Theiler, Porphyrios 15.

2. Die Frage nach der von Platon intendierten Bedeutung (280, 5 — 22 bzw. 28).
3. Das ὄντως γιγνόμενον (280, 28 — 281, 13).

Es fällt auf, daß Proklos nach den Bedeutungen des γενητόν erst jetzt fragt, nachdem er mehrere dieser Bedeutungen schon selbst verwandt hat. Auffällig ist ferner der lockere Anschluß an das Vorhergehende durch ἔτι τοίνυν. Erweist sich schon an diesen äußeren Indizien der Text als lose eingefügt, so kann die Quellenanalyse diesen Befund nur bestätigen: Proklos folgt hier bis in den Wortlaut hinein Porphyrios und Tauros, wie ein Vergleich zeigt[61]. Tauros/Porphyrios und Proklos betonen, daß das γενητόν zu den πολλαχῶς λεγόμενα zählt (Philop. Aet. mundi VI 8 S. 145, 7 f). Die erste Bedeutung des Proklos ist identisch mit der zweiten Bedeutung des Porphyrios (Philop. Aet. m. VI 8 S. 148, 25 ff = Teil I S. 140), die dritte des Proklos mit der ersten des Porphyrios (a. O. 148, 7 ff = Teil I S. 137 f), die zweite des Proklos mit der vierten des Tauros (a. O. 147, 5 ff = Teil I S. 108) und die vierte des Proklos mit der ersten des Tauros (a. O. 146, 8 ff = Teil I S. 107).

Proklos hat die Bedeutungen des Tauros natürlich aus Porphyrios; denn nichts weist darauf hin, daß Proklos den Kommentar des Tauros (den er nie erwähnt) eingesehen hat. Er hat wohl auch die Vierergruppe nicht selbst zusammengestellt, sondern deren Zusammenstellung bei Porphyrios vorgefunden. Denn wir konnten wahrscheinlich machen, daß schon Porphyrios seine erste Bedeutung mit der zweiten des Tauros identifiziert hat (Teil I S. 138 ff). Schließlich finden wir auch bei Philoponos (a. O. 149, 16 ff) eine Vierergruppe, die in drei Punkten mit der des Proklos übereinstimmt. Diese mag von Philoponos stammen, der sich dabei an Porphyrios anlehnt.

Der zweite Abschnitt versucht nachzuweisen, daß Platons Text Tim. 28 B 6 f das zeitliche Verständnis ausschließt. Proklos stellt zunächst fest, daß das zeitlich Gewordene *alle genannten Arten des Entstehens* umfaßt, ein jedes der restlichen drei γενητά jedoch nicht alle, um dann den Finger auf den Text des Timaios zu legen, wo nur von *einem bestimmten Ursprung (!) des Entstehens* die Rede ist, woraus Proklos — nicht ganz logisch —

---

[61] Vgl. Sodano, Frammenti 119 f. Auch in seiner Schrift über die Ewigkeit der Welt folgte Proklos Porphyrios und Tauros in der Aufzählung der Bedeutungen des γενητόν: Philop. Aet. mundi VI 8 S. 145, 3 f.

folgert: Wo nach einem ganz *bestimmten* Ursprung des Entstehens gefragt ist, da ist das zeitliche Entstehen ausgeschlossen, da es *alle* Arten des Entstehens impliziert.

Der Gedankengang ist, wie gesagt, so nicht logisch; er wäre es erst, wenn Proklos nachwiese, daß das zeitlich Gewordene alle Arten *des Ursprungs* des Entstehens umfaßt. Erst dann wäre das zeitlich Gewordene ausgeschlossen, wenn Platon nach einem ganz bestimmten Ursprung fragt. Daß dies der Gedankengang der Vorlage des Proklos war, geht aus 283, 19 ff hervor, wo es Zeile 24 ff heißt: „Wenn nämlich der Kosmos einen *bestimmten Ursprung* des Entstehens besitzt und nicht *alle* (Arten des Ursprungs), das in der Zeit Gewordene hingegen *alle Arten des Ursprungs,* dann ist der Kosmos unmöglich zeitlich geworden." Noch klarer ist derselbe Gedanke 285, 21 ff entwickelt, vgl. unten S. 37. Wenn Proklos nun an unserer Stelle versucht, den auf die Arten der ἀρχή gegründeten Nachweis mit den Bedeutungen des γενητόν zu verknüpfen, so fehlt in seiner Argumentation eigentlich nur ein einziges Glied: das nämlich, welches besagt, daß das, was alle Arten des Entstehens impliziert (das zeitlich Gewordene), auch alle ἀρχαὶ γενέσεως umfaßt. Der Gedankengang, den Proklos wohl aus einer Vorlage gekürzt übernommen hat, hat in dieser wahrscheinlich folgendermaßen gelautet:

1. Nur das zeitlich Gewordene umfaßt alle Arten des Entstehens.
2. Nur das, was alle Arten des Entstehens umfaßt, umfaßt auch alle ἀρχαὶ γενέσεως.
3. Platon fragt Tim. 28 B 6 f nur nach einer bestimmten ἀρχὴ γενέσεως.
4. Also hat er ein zeitliches Entstehen des Kosmos nicht im Sinn.

Quelle des Proklos ist in diesem Abschnitt wieder Porphyrios und über diesen hinaus Tauros, den Porphyrios ausgiebig zitiert und benutzt hat. Auch bei Tauros (Philop. Aet. m. VI 8 S. 147, 13 ff, Teil I S. 108 f) erfolgt nach der Aufzählung der vier Bedeutungen des γενητόν eine Auseinandersetzung mit dem Wortlaut von Tim. 28 B 6 f; auch Tauros schließt aus dem τινος (28 B 7), daß Platon eine zeitliche Auffassung nicht im Sinne habe, nur ist Tauros — wie auch sonst oft — viel kürzer, ja nur andeutend; und vor allem: beide Abschnitte — Aufzählung der vier γενητά und Interpretation von 28 B 6 f — stehen bei Tauros durch ein bloßes δέ locker gereiht nebeneinander. Porphyrios ist es vermut-

lich gewesen, der das bei Tauros noch Unverbundene in einen Zusammenhang gebracht hat, indem er durch den Gedanken der ἀρχαὶ γενέσεως die Brücke von den Arten des γενητόν zu der Frage Tim. 28 B 6 f schlug. Dem Porphyrios würde ich auch den Hinweis auf die „Theologoi" zuschreiben[62], so daß auf ihn alles bis zu 280, 26 zurückgeht.

Der dritte Abschnitt bringt anhangsweise die Antwort auf die Frage, was denn nun das im eigentlichen Sinne Werdende sei, wenn es so viele Bedeutungen des γενητόν gibt. Frappierend ist in diesem Zusammenhang, mit welcher Kühnheit das in der Teilzeit Gewordene aus dem Bereich des eigentlich Gewordenen ausgeschaltet wird. Mag Platon es tatsächlich nicht im Sinn haben, wieso aber zählt es nicht zu den wahrhaft gewordenen Dingen, da es doch außer der endlos zeitlichen Ausdehnung alles mit ihnen gemeinsam hat? Die Begründung fehlt, eine unangefochtene Schulmeinung wird vorgetragen, die anscheinend einer Begründung nicht bedarf. Das Ziel, das Proklos verfolgt, ist jedenfalls klar: der Kosmos und diejenigen Teile, die werdend in ihm existieren, ohne je zu vergehen — also Gestirne und Erde — sie sollen als die im eigentlichen Sinne werdenden Wesenheiten herausgestellt werden[63]. Den in der Teilzeit entstehenden Dingen käme unter dieser Voraussetzung nur ein abgeleitetes Werden minderen Ranges zu, so wie sie ja auch rangmäßig hinter den genannten Wesenheiten zurückstehen.

Steht somit fest, was das im eigentlichen Sinne Gewordene ist, so meint Proklos doch noch einmal, und nun in aller Ausführlichkeit, darauf zurückkommen zu müssen, wie es in der Zeit existiert (281, 14 — 282, 22):

„So müssen wir nun auch das physikalische Axiom[64] mit diesem Gewordenen in Einklang bringen und den Lehrsatz an es herantragen, daß das Werdende in der Zeit ist. Dies allerdings in analogem Sinne, denn wir sagen ja nicht, daß dieses γενητόν in einer Teilzeit existiert[65], sondern in der unbegrenzten Zeit, ständig wer-

[62] Daß Porphyrios sich in der Tat auf sie berufen hat, zeigt Prokl. Tim. I 395, 29.

[63] Die gegenteilige Ansicht vertritt Prokl. Remp. II 15, 18 f: γενητὰ δὲ κυρίως τὰ ἀπὸ χρόνου γεγονότα, ὧν τὸ ἀνθρώπειον ἐν τοῖς συνεγνωσμένοις πρῶτον.

[64] D. h. den im folgenden zitierten Satz, daß alles Werdende in der Zeit ist (Festugière).

[65] Wie die gewöhnlichen γενητά.

dend und angestrahlt vom Seienden (ἐλλαμπόμενον ἀπὸ τοῦ ὄντος)[66]. — Das ist ja offenkundig; denn wenn man das Schaffende wegnimmt, so ist das All mit einem Male unvollendet[67], eine Tatsache, die auf alle noch im Zustand des Werdens befindlichen Dinge zutrifft. — Und doch ist das All aus diesem Grunde nicht etwa unvollendeter als die zu einem bestimmten Zeitpunkt fertig gewordenen Dinge. Denn es entwickelt sich nicht vom unvollendeten zum vollendeten wie die genannten Dinge, sondern als Ganzes ist es zugleich vollendet und in dauerndem Werden begriffen (ἀεὶ γίγνεται). Daher erstreckt sich seine Dauer (τὸ ἀεὶ αὐτοῦ) und seine Vollendung durch die gesamte Zeit hindurch[68]. Denn ‚die Zeit ist zusammen mit dem Himmel entstanden' (Tim. 38 B 6), nicht eine Teilzeit, sondern die gesamte Zeit[69]. Daher entsteht der Himmel in der unbegrenzten Zeit und existiert ununterbrochen nach beiden Seiten wie die Zeit. In diesem Sinne sind auch die Worte gesprochen, die Welt ‚habe einen Ursprung ihres Entstehens' (vgl. Tim. 28 B 6) und ‚habe von einem bestimmten Ursprung her begonnen' (28 B 7):

1. Zunächst freilich sind sie gesprochen im Hinblick auf den Beginn vom ‚eigentlichen Ursprung' her, wie er selbst sagen wird (Tim. 29 E 4 f), der Finalursache[70/71]; denn von dieser ausgehend begann der ihn erzeugende Vater[72] mit dem Hervorbringen des Kosmos.

2. Sodann auch und überdies (sind die Worte gesprochen) im Hinblick darauf, daß der Kosmos wegen seines Entstehens in der

[66] Zum Ausdruck vgl. Rosán 86; L. H. Grondijs, L'âme, le nous et les hénades dans la théologie de Proclus, in: Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 23, 2, Amsterdam 1960, 4 f und passim; ferner Plotin II 9 [33] 2, 17 f und die Parallelen in Theilers Kommentar z. St. Zur Bedeutung des Lichtes in der Philosophie des Proklos vgl. Beierwaltes, Proklos 333 ff, zu unserer Stelle bes. 336 f.

[67] Vgl. Tim. 53 B 3 f.

[68] Vgl. Tim. 38 C 2 f.

[69] Dieser Punkt wird 286, 22 ff weiter entwickelt (Festugière).

[70] In der Übersetzung folge ich dem Text Festugières: τῆς τελικῆς — ἀπὸ ταύτης γὰρ . . . πατὴρ — ἔπειτα πρὸς τούτῳ καὶ ὡς . . . Vgl. die Erklärung Festugières z. St. und Praechter 515.

[71] Nach Tim. 29 E schuf der Gott die Welt, weil er gut war und wollte, daß alles möglichst gut werde. Dies bezeichnet Platon als die γενέσεως καὶ κόσμου ἀρχὴ κυριωτάτη. Die Güte (ἀγαθότης) wurde von Porphyrios als die Finalursache des Kosmos gedeutet (Theiler, Porphyrios 32; vgl. auch Teil I S. 143 ff), auf den Proklos hier zurückgreift. Vgl. unten S. 37 Anm. 117.

[72] ὁ γεννήσας (αὐτὸν) πατὴρ ist Zitat: Tim. 37 C 7.

gesamten Zeit immer im Prozeß des Entstehens, immer am Anfang seines Entstehens und immer im Besitz der Vollendung ist. Denn die Aussagen ‚er ist entstanden' und ‚er entsteht' sind in seinem Falle nicht unterschieden[73], so daß auch Anfang und Vollendung nicht verschieden sind. Das in der Teilzeit Entstehende beginnt in der Tat in einem anderen Zeitpunkt als dem, in dem es vollendet wird; was aber die gesamte Zeit über entsteht, das ist zugleich immer beginnend und vollendet. Es hat ‚einen bestimmten Ursprung' (28 B 7) seines Entstehens, nämlich den, der von einem anderen zur Vollendung gebracht wird, nicht aber ‚einen bestimmten Ursprung' in dem Sinn, als habe es einen Anfang[74] in einer bestimmten Teilzeit. Denn da das ‚Entstehen' in vielen Bedeutungen ausgesagt wird, wird auch ‚der Ursprung des Entstehens' in vielfacher Bedeutung ausgesagt. Daher ist das Entstehen, dessen Existenz sich über die gesamte Zeit erstreckt, eine bestimmte Art des Entstehens, und der Ursprung dieses Entstehens ist der Ursprung eines bestimmten Entstehens, nicht jeglichen Entstehens überhaupt. Welcher ist nun dieser Ursprung? Derjenige, der auch seine Vollendung miteinbegriffen hat. Weil nun das All einerseits Körper ist (vgl. Tim. 28 B 8), entsteht es und hat einen Ursprung seines Entstehens, weil aber andererseits sein Schöpfer Nus ist, ist es geworden und im Besitz der Vollendung seines Entstehens; aus beiden Gründen steht es in seinem Entstehen (gleichzeitig) am Anfang und in der Vollendung, ist geworden und existiert in dauerndem Werden und Gewordensein. Diese Zustände sind getrennt, wenn es sich um Dinge handelt, die in einer Teilzeit entstehen; handelt es sich dagegen um Dinge, die die gesamte Zeit über entstehen, dann bestehen sie zusammen. So ergeht es ja auch der Bewegung des Himmels, die ‚immer in ihrer Vollendung' ist, wie Aristoteles (Meteor. 339 a 26) sagt, und das trifft auf die Bewegung hier unten nicht zu[75]."

Der ganze Passus steht unter dem einen Thema: die Welt existiert im Werden nach beiden Seiten ununterbrochen die gesamte Zeit hindurch. In drei Anläufen versucht Proklos, seine Erklärungen einsichtig zu machen:

---

[73] Vgl. Tim. 28 B 7 mit 28 C 1/2 und 28 A 3.

[74] Ich lese 282, 8: οὐ τινὰ δὲ ὡς [οὐκ] ἔχον ἀρχὴν χρόνου τινὸς μερικοῦ.

[75] Vgl. Prokl. Remp. I 35, 27 f; Simpl. De caelo 298, 32 ff Heib. Auch Porphyrios hatte den Lehrsatz des Aristoteles aufgegriffen: Hadot 381. 389.

1. Er geht von dem physikalischen Axiom aus, daß alles Entstehende in der Zeit existiert: Auch der Kosmos unterliege diesem Axiom, entstehe aber nicht wie die übrigen Dinge in einer Teilzeit, sondern in der Gesamtzeit — denn die Zeit ist nach dem Timaios (38 B 6) zusammen mit dem Kosmos entstanden und wird zusammen mit ihm zugrundegehen, falls es dazu kommen sollte; d. h. die Zeit ist mit dem Kosmos koexistent, der Kosmos existiert also in der gesamten Zeit.

2. Zu demselben Ergebnis führe die genaue Interpretation von Tim. 28 B 6 f, wo Platon davon spricht, der Kosmos habe „einen Ursprung des Entstehens“ und habe „von einem bestimmten Ursprung begonnen“: Unter der γενέσεως ἀρχή sei zunächst freilich — dies ist eine Konzession des Proklos an Porphyrios (vgl. Teil I S. 143 ff) — die Finalursache zu verstehen, auf die Platon 29 E zu sprechen komme. Sodann sei aber auch damit gemeint, daß der Kosmos eine spezifische Art des Entstehens besitze, bei der Beginn und Ende, Anfang und Vollendung zeitlich nicht getrennte Phasen sind, sondern zusammenfallen. Auf diese *bestimmte* Art des Entstehens weist nach Proklos — der hier wieder Tauros bei Porphyrios folgt (vgl. oben S. 22) — das ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος (Tim. 28 B 7); mit diesem Ausdruck wolle Platon nicht den zeitlichen Ursprung der γένεσις andeuten, sondern den Ursprung im Sinne der Abhängigkeit von einer Ursache (vgl. Tauros Teil I S. 108 f). Platon habe also nicht die γένεσις als solche im Auge, sondern eine ganz bestimmte Art des Entstehens (γένεσίς τις), nämlich die, die Anfang und Vollendung zugleich umfaßt.

3. Für diese Sonderstellung des Kosmos gibt es zwei Gründe: seine Körperhaftigkeit ist Ursache seines ständigen Werdens, der Schöpfer-Nus Ursache seiner Vollendung im Werden, so wie der Himmel bei Aristoteles (Meteor. 339 a 26), obschon immer in Bewegung auf ein Ziel, dennoch immer schon am Ziel ist.

Überblickt man die Interpretation des Proklos von Tim. 28 B 6 f, so ist mit Festugière z. St. zwar eine gewisse Abfolge der Gedanken festzustellen:

I. Vorbereitende Bemerkungen über die Stellung des Lemmas in der Gedankenfolge des Timaios (I 276, 10—30).

II. Zeitliche oder unzeitliche Interpretation der γένεσις 276, 30 — 277, 14).

III. Das richtige Verständnis der Existenzweise des Kosmos.

1. Grundsätzlich unter dem Gesichtspunkt seiner οὐσία und ἐνέργεια (277, 14 — 278, 24).
2. Im Hinblick auf das Lemma (278, 24 — 282, 22; darin 279, 7—11 der Gesichtspunkt der δύναμις des Kosmos).
    a) Interpretation der Doppelfrage (278, 24 — 279, 29).
    b) Interpretation des zweiten Teiles der Doppelfrage (279, 30 — 282, 22).
        aa) Die Bedeutungen des γενητόν, die von Platon intendierte Bedeutung und das γενητόν im eigentlichen Sinne (279, 30 — 281, 13).
        bb) Die Existenzweise des γενητόν im eigentlichen Sinne (281, 14 — 282, 22).

Doch wird man nicht umhin können, Proklos vorzuhalten, er wiederhole sich, behaupte einige Seiten vorher, was er nachher erst „beweist", benutze Ausdrücke, deren vollen Gehalt er erst später erklärt. Die Gedankenfolge in den einzelnen Abschnitten ist nicht immer logisch und einsichtig. Proklos argumentiert assoziativ-reihend, Gedankenblock steht neben Gedankenblock, Argument neben Argument. Man meint zu spüren, wie Proklos seine Erklärungen aus verschiedenen Vorlagen zusammengebaut hat, nach einem gewissen Plan zwar, aber doch oft ohne viel Mörtel Baustein neben Baustein setzend. Es ist uns gelungen, einen größeren Baustein in seiner Herkunft zu identifizieren (279, 30 ff): Proklos hat ihn aus dem Timaioskommentar des Porphyrios übernommen, gekürzt zwar, aber in der Grundsubstanz nicht verändert. Eine Konzession an denselben Porphyrios ist 281, 27 — 282, 1. Wäre uns von Porphyrios und den übrigen Timaioskommentatoren vor Proklos mehr erhalten, wir würden mit Sicherheit andere Steine und Steinchen herauslösen können, die jetzt unerkannt im Bau des Timaioskommentares verborgen sind.

4. Zu Tim. 28 B 7 — C 2 (C 5 — 29 A 2)

Wir kommen nun zur Erklärung des Proklos von Tim. 28 B 7 — C 2, die dem Voraufgehenden unmittelbar folgt: 282, 27 — 296, 12. Auch hier wollen wir versuchen, den langen Passus abschnittsweise zu besprechen. Die erste Sinneinheit bildet 282, 27 — 283, 19:

„Wie der Werkmeister des Alls auf sich selbst schauend und immer ‚in seinem gewohnten Wesen verharrend' (Tim. 42 E 5 f)[76], den gesamten Kosmos auf universelle Weise (ὁλικῶς), mit einem Mal (ἀθρόως) und immer auf dieselbe Weise (ἀεὶ ὡσαύτως)[77] hervorbringt — denn er schafft nicht zu dieser Zeit und ist zu einer anderen untätig, um ja nicht etwa aus seiner Ewigkeit herauszutreten[78] — auf dieselbe Weise legt auch Timaios, in sich selbst gekehrt, seine gesamte Theorie dar (ἀνατίθησι)[79], indem er vom diskursiven Denken zum Nus auf- und vom Nus zum Überlegen absteigt[80]. Solange er in Ungewißheit über die Lösung sich die Frage stellte (28 B 6 f), handelte er gemäß der Spontaneität (κατὰ τὸ αὐτοκίνητον) der Seele[81], in seiner Antwort hingegen ahmt er die Intuition des Nus nach, wobei er zunächst mit einem einzigen Wort (γέγονεν 28 B 7) die Lehre umgreift und die Schlußfolgerung vor dem Beweis verkündet[82], ganz in der Weise gottbegeisteter Menschen, die das Ganze mit einem Mal sehen und den Endpunkt noch vor dem Ablauf mit dem Nus erfaßt haben, denn sie sehen alles Kommende und Vergehende[83] in einem einzigen Augenblick. In der Überlegung (28 B 7 — C 2) aber steigt er herab vom Nus zur logischen Entfaltung der Argumente und zur Suche nach der Natur des Kosmos mit Hilfe eines Beweises. Ganz wunderbar

---

76 Festugière z. St. verweist mit Recht auf Proklos' Interpretation der Stelle III 315, 12 ff: ταῦτα οὖν ἐνδείκνυται καὶ τὸ „ἦθος" καὶ τὸ „κατὰ τρόπον", τὸ μὲν ταυτότητα τῆς μονῆς, τὸ δὲ τὴν ἰδιότητα τῆς δημιουργικῆς μονῆς ἐμφαῖνον. Ebenso treffend ist für die Analogisierung Timaios — Demiurg sein Hinweis auf I 9, 15 ff: τὸν μὲν πατέρα τῶν λόγων (= Timaios) ἀνάλογον ἑστάναι προσήκει τῷ πατρὶ τῶν ἔργων (= Demiurg, vgl. Tim. 41 A 7). ἡ γὰρ κατὰ λόγον κοσμοποιία τῆς κατὰ νοῦν ἐστι κοσμοποιίας εἰκών. Vgl. auch I 69, 22 ff: Timaios als εἰκών des Demiurgen (zu dieser Stelle vgl. Th. Whittaker, The Neoplatonists, Cambridge 1928 [Nachdr. Hildesheim 1961], 267); ferner III 104, 27—105, 14 und Remp. II 8, 21 ff.

77 Im Gegensatz zum menschlichen Schaffen, das immer nur Teil für Teil (μερικῶς) mit Unterbrechung und nicht immer mit gleicher Intensität hervorbringt!

78 Vgl. Hierokles, De providentia bei Photios, Bibl. 461 a 8 ff und 463 b 30 ff, Teil I S. 187 ff.

79 Die Theorie ist ein Weihegeschenk (ἀνάθημα), dargebracht der Göttin Athene an ihrem Fest: Tim. 21 A 1 ff. 26 E 2 ff. Doch mag der Ausdruck hier verblaßt sein.

80 Vgl. Plotin IV 8 [6] 1, 7: εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς.

81 D. h. dem diskursiven Denken (Festugière).

82 Ähnlich urteilt Proklos S. 330, 12 ff zu Tim. 29 A 4 — B 1; S. 438, 20 ff zu Tim. 31 A 3 f; III 104, 27 ff zu Tim. 39 E 10 ff.

83 ὁμοῦ πάντα τὰ παριόντα möchte ich vorschlagen 283, 8 f zu lesen, παρόντα Hss, ὁμοῦ πάντα [τὰ] παρόντα Festugière.

führt er von seinen Voraussetzungen her den Beweis für die ganze spezifische Natur des Alls: Denn wenn der Kosmos ‚sichtbar, tastbar und im Besitz eines Körpers‘ ist, das Sichtbare, Tastbare und im Besitz eines Körpers Befindliche wahrnehmbar, das Wahrnehmbare aber durch Meinung in Verbindung mit Wahrnehmung erfaßbar, das durch Meinung in Verbindung mit Wahrnehmung Erfaßbare hinwieder geworden, dann ist damit auf dem Wege eines exakten Beweises, ausgehend von der Definition und in Umkehrung der Definition, bewiesen worden, daß der Kosmos geworden ist. Denn auch die Mathematiker verwenden diese Art von Beweis. Soviel also über die Art und Weise der Argumentation."

Ziel dieses einführenden Abschnittes ist es, wie Proklos am Ende selbst sagt, den spezifischen Charakter der Argumentationsweise des Timaios im voranstehenden Lemma aufzuzeigen. Proklos zeigt, 1) daß es zusammen mit der Frage Tim. 28 B 6 f eine sinnvolle Einheit bildet — die Worte 28 B 6 — C 2 werden in diesem Zusammenhang gemäß der Forderung des Kommentators S. 9, 15 ff[84] ein Abbild der demiurgischen Tätigkeit des Gottes[85]; 2) daß der Beweis für das Gewordensein des Kosmos wissenschaftlich und in sich stimmig ist[86].

Wichtig für unser Thema ist in diesem Abschnitt die Bemerkung, daß der Gott immer schafft, weil er sonst aus seinem gewohnten Wesen und aus seiner Ewigkeit heraustreten müßte und damit der Veränderung unterläge, während die ewigen Dinge doch unveränderlich sind.

Die Argumentation des Proklos zu Beginn unseres Textes ist eng verwandt mit der des Hierokles (vgl. Teil I S. 187 ff). Beide berufen sich auf Tim. 42 E 5 f zum Erweis, daß sich ein zeitlicher Schöpfungsakt mit dem Wesen des Gottes nicht vereinbaren lasse. Nur erscheint bei Proklos als Nebengedanke, was bei Hierokles im Zentrum steht. Die Forderung unseres Kommentators, der Demiurg dürfe nicht aus dem αἰών heraustreten, findet sich bei Hierokles so nicht, aber sie steht hinter seinem Bemühen, die Ab-

[84] Vgl. o. S. 28, Anm. 76.

[85] Ähnliches Vorgehen Platons wie an unserer Stelle beobachtet Proklos auch anderswo; vgl. oben S. 28 Anm. 76.

[86] Die Wissenschaftlichkeit des Beweises betont Proklos auch 292, 19 ff = unten S. 60; dort wird die Problematik auch unserer Stelle näher besprochen werden.

surdität einer Verbindung von Gott und zeitlichem Handeln hervorzukehren. In der Behandlung der Hieroklesstelle konnten wir nachweisen, daß die Berufung auf Tim. 42 E 5f zur Lösung unserer Grundfrage 1) älter als Hierokles und Proklos und 2) aus der Auseinandersetzung mit Aristoteles erwachsen ist.

Es folgt nun ein kurzes Resümee der wichtigsten Ergebnisse von 278, 24 — 282, 22 (283, 19—27):

„Da Timaios aber, wie wir gesagt haben[87], danach gefragt hat, ob das All ewig ist oder einen bestimmten Ursprung des Entstehens hat, und dann in Nachahmung der Intuition des Nus[88] die Antwort ‚er ist geworden' vorgebracht hat, so ist klar, daß er dem Kosmos *eine bestimmte Art des Entstehens* gibt, denn dies war ja das eine Glied der vorgebrachten Alternative[89]. Wenn dem aber so ist[90], dann gründet er (ἱδρύει) das All fernab vom zeitlichen Entstehen. Denn wenn der Kosmos nur *einen ganz bestimmten Ursprung* des Entstehens hat und nicht alle, und wenn das, was zeitlich geworden ist, alle Arten des Ursprungs der Entstehung impliziert, dann ist der Kosmos unmöglich zeitlich geworden."

Der kurze Abschnitt greift, wie gesagt, auf 278, 24 — 282, 22 zurück und stellt resümierend fest, daß aufgrund der dort gemachten Beobachtungen zum Text des Lemmas 28 B 6f ein zeitliches Verständnis des γέγονεν (28 B 7) ausgeschlossen ist. Im ersten Teil des Abschnittes wird der gleiche Fehler gemacht wie 280, 6ff; es wird von Platons Frage nach einem *bestimmten Ursprung* ohne weiteres auf eine *bestimmte Art des Entstehens* geschlossen[91]. Erst im zweiten Teil (283, 24ff) liegt der richtige Schluß vor: vgl. oben S. 22. Dort konnte auch gezeigt werden, daß das Argument über Porphyrios auf Tauros zurückgeht, in seiner ausführlichen Form jedoch von Porphyrios stammen muß.

Dem kurzen Resümee folgt eine lange Auseinandersetzung mit Attikos, 283, 27 — 285, 7:

„Ferner wollen wir auch die wunderlichen Annahmen des *Atti-*

---

[87] Gemeint ist der ganze Abschnitt 278, 24—282, 22, der nach dem Sinn der Frage Tim. 28 B 6f sucht.

[88] Vgl. 283, 4f: ἀποκρινάμενος δὲ μιμεῖται τὴν τοῦ νοῦ βολήν.

[89] Nämlich: ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος, Tim. 28 B 6f.

[90] D. h. wenn er dem Kosmos nur eine bestimmte Art des Entstehens zubilligt.

[91] Allerdings ist der Schluß an unserer Stelle nicht so frappierend wie dort, da Proklos inzwischen (282, 6ff) versucht hat, eine gewisse Interdependenz von τὶς ἀρχή und τὶς γένεσις herzustellen.

kos vornehmen, der behauptet, ‚das regel- und ordnungslos Bewegte' (Tim. 30 A 4 f) sei ungeworden, der Kosmos hingegen zeitlich geworden, und wollen zugeben, daß dieser Ausdruck ‚er ist geworden' mit Fug und Recht vom Kosmos ⟨ausgesagt worden ist⟩[92]. Da Platon schließlich selbst den Grund für das Entstehen des Kosmos angegeben hat, so laßt uns also zusehen, welcher Art seiner Meinung nach dieser Grund ist: ‚Er ist nämlich sichtbar und tastbar' (28 B 7 f). Ist nun alles Wahrnehmbare zeitlich geworden oder nicht alles[93]? Wenn alles, dann wird auch ‚das regel- und ordnungslos Bewegte' (30 A 4 f) zeitlich geworden sein. Denn ‚sichtbar' nennt er auch jenes (30 A 3). Wenn aber nicht alles, dann ist die Argumentation des Attikos unlogisch und beweist nichts — es sei denn Attikos meint, der Kosmos sei sichtbar und tastbar, ‚das regel- und ordnungslos Bewegte' hingegen sei nicht *jetzt* sichtbar, sondern *vor* der Erstellung des Kosmos; denn auch Platon spreche ja so und sage einerseits: ‚alles, was sichtbar *war*, regel- und ordnungslos bewegt' (30 A 3—5), an unserer Stelle aber: ‚er *ist* nämlich sichtbar, tastbar und im Besitz eines Körpers' (28 B 7 f); also werde bewiesen, daß geworden sei, was sichtbar und tastbar *ist*, nicht aber, was *war*. —

Auch wenn er dies also vorbringen sollte (denn der Mann ist geschickt darin, sich auf den Wortlaut zu berufen), so müßte man antworten, daß es in der Definition des Gewordenen (27 D 6 ff) dergleichen nicht gibt, sondern schlechthin gesagt ist: *alles* Gewordene ist ‚durch Meinung in Verbindung mit vernunftloser Sinneswahrnehmung erfaßbar', so daß, wenn etwas wahrnehmbar ist, ein solches Ding in jeder Hinsicht auch geworden sein dürfte. Alles Sichtbare ist aber wahrnehmbar. Daher ist denn auch ‚das regel- und ordnungslos Bewegte' geworden, ganz abgesehen davon, daß Platon auch jenes klar und deutlich geworden nennt. Denn er sagt, ‚bevor der Himmel geworden sei, hätten drei Dinge existiert, das Seiende, der Raum und das Werden' (γένεσις, 52 D 3 f), das in ‚Spuren' von Gestalten existierte (53 B 1 f). So daß auch jenes Regellose geworden ist, so wie es ja auch sichtbar ist[94]. Folglich darf man nicht sagen, jenes sei zeitlich ungeworden,

[92] Der Text ist unsicher, ⟨εἰρῆσθαι⟩ Kroll.

[93] Die gleiche Methode finden wir bei Porphyrios bei Philop. Aet. mundi VI 25 S. 200, 10 ff (Teil I S. 141 f).

[94] Vgl. 270, 11 ff und 325, 28—326, 10, wo das hier vorgebrachte Argument wiederholt und mit dem Hinweis auf das „gewordene Vorbild" (Tim. 29 A 2) abgestützt wird; unten S. 35. Vgl. auch Simpl. De caelo 311, 31 ff.

das All aber geworden, sondern entweder sind beide Platon zufolge der Zeit nach geworden oder beide ungeworden. Denn sie sind beide von Platon als ‚sichtbar' und als ‚Werden' bezeichnet worden[95].

Indes, wenn beide geworden wären, dann hätte die Ordnung (ὁ κόσμος) vor jenem ‚Regellosen' sich in das ‚Regellose' verwandelt[96]. Denn das, was einen Gegensatz hat, entsteht gänzlich aus diesem Gegensatz[97]. Und wenn der Erzeuger jenes Regellosen gut war, wieso hat er es dann nicht in eine ansprechende Ordnung gebracht oder, nachdem er es ansprechend geordnet hatte, wieder zerstört[98]? Wenn er aber nicht gut war, wieso hat er dann Geregeltes und Geordnetes hervorgebracht, obschon er doch nicht gut war? Denn dem Guten steht es an, anderes zu ordnen und zu regeln. Wenn hingegen das Regellose, obschon sichtbar und geworden, nicht der Zeit nach geworden ist, so besteht auch keine Notwendigkeit, das All aufgrund seines Sichtbar- und Gewordenseins zeitlich geworden sein zu lassen. Soviel gegen Attikos."

Das Hauptziel, das Proklos in diesem Passus verfolgt, ist die Widerlegung der Annahme des Attikos, daß die Welt zwar zeitlich geworden, die Tim. 30 A geschilderte Unordnung dagegen ungeworden sei. Proklos widerlegt Attikos mit Hilfe der Worte Platons, nach welchen sowohl die vorkosmische Unordnung als auch der Kosmos selbst „sichtbar" sind (Tim. 28 B 7; 30 A 3). Da das Sichtbare nach Platon zum Wahrnehmbaren gehört (Tim. 28 B 8) und das Wahrnehmbare unter die Kategorie des Gewordenen fällt (28 B 8 — C 2; vgl. A 2 f), sind beide, Kosmos und vorkosmische Unordnung, als geworden anzusehen.

Falls Attikos hier einwenden sollte, der Schluß von der Sichtbarkeit auf das zeitliche Gewordensein gelte nur für das Sichtbare hic et nunc, nicht aber für den vorkosmischen Zustand[99], so ist nach

---

[95] Der Kosmos wird nach 292, 17 ff Tim. 29 D 7 als „Werden" bezeichnet; vgl. dazu 357, 23 ff, bes. 358, 13 ff.

[96] Gemeint ist: dann hätte vor dem Regellosen eine Ordnung bestehen müssen, aus der das Regellose durch Umwandlung der Ordnung entstanden wäre.

[97] Also Ordnung aus Unordnung, Unordnung aus Ordnung; Diehl verweist auf Phaid. 70 E. Vgl. S. 34, Anm. 102.

[98] Vgl. 296, 6 ff.

[99] Ich bin geneigt anzunehmen, daß Attikos diesen Einwand wirklich machte, daß er sich vor allem auf den Tempusunterschied in den beiden Timaioszitaten (30 A/28 B) berufen hat. Denn nur so ist ja die ausführliche Widerlegung gerechtfertigt. Anscheinend war die Vorlage des Proklos in diesem Punkt ähnlich unbestimmt wie Proklos selbst.

Proklos zu erwidern, daß in der Definition des Gewordenen (27 D 6 ff) von einer solchen Einschränkung nichts zu lesen sei, vielmehr sei das Gewordene schlechthin definiert worden als „das durch Meinung in Verbindung mit alogischer Sinneswahrnehmung Erfaßbare“ (Tim. 28 A 2 f), woraus nach Proklos zu entnehmen ist, daß alles Wahrnehmbare, also auch das Sichtbare und mit ihm die vorkosmische Ordnung, geworden ist.

Proklos beruft sich auf Tim. 27 D 6 — 28 A 4, wo Platon danach fragt: τί τὸ γιγνόμενον μέν [ἀεί][100], ὂν δὲ οὐδέποτε und antwortet: τὸ δ'αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν (sc. ἐστιν) (ähnlich 28 B 8 — C 2). Obschon Platon nach dem Werdenden fragt, gibt er keine Definition des Werdens, sondern des δοξαστόν, denn er antwortet ja, das δοξαστόν sei ein γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον. Proklos behauptet hingegen — hier und in der Besprechung der Timaiosstelle 240, 28 ff (vgl. II 4, 4 ff) — es handle sich um eine Definition des Werdens. Den Schulplatonikern mußte es widersinnig erscheinen, wenn Platon auf eine Frage nach dem Wesen eines Dinges nicht mit einer präzisen Definition antworten sollte[101]. Also mußte man am Text so lange herumprobieren, bis eine Definition des γιγνόμενον heraussprang (vgl. 240, 17 ff. 241, 4 ff). Ergebnis dieser Harmonisierung ist dann die genaue Umkehrung der platonischen Definition: alles Gewordene ist durch Meinung in Verbindung mit alogischer Wahrnehmung erfaßbar (284, 16 f. 292, 22 f). Dies war gewiß nicht, was Platon im Timaios wollte, der auch die Seele zu den gewordenen Dingen zählt (37 A 1 f), die ja gerade nicht δοξαστὴ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου ist (36 E 6 f. 46 D 6. Nomoi 898 D 9 ff: sie ist nicht wahrnehmbar — αἰσθητή / ὁρατή — und gehört zu den νοητά). Die erzwungene Umkehrung des platonischen Satzes ist also gewiß nicht richtig. Nun weiß natürlich auch Proklos, daß die Seele im Timaios geworden genannt wird, aber er verweist zugleich auf den Phaidros, wo sie ἀγένητος heißt, und kombiniert: die Seele ist nicht einfachhin geworden, sondern ἀγένητος καὶ γενητή (I 235, 16. 1 ff. II 124, 27. 293, 12 ff; vgl. I 277, 18 ff). Sie ist das erste der gewordenen Dinge und das letzte der ewigen (235, 7 ff). Sie gehört also nicht mehr zu den Dingen, nach welchen Platon mit τί τὸ γιγνόμενον fragt (233, 13 ff; vgl. II 293, 21 ff). Damit ist das Problem für den Neuplatoniker gelöst, die Bemerkung im Phaidros gerechtfertigt und vor allem die Definition des γιγνόμενον (28 A 2 f) gerettet.

Es ist interessant, wie Proklos sich im folgenden in seiner eigenen Interpretation verfängt. Hat er mit allen Mitteln den platonischen Satz 28 A 2 f zu einer Definition des Gewordenen gemacht, so muß er im folgenden den Satz wieder umkehren (284, 17 f). Denn nur aus dem Satz, „alles μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν ist γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον“

[100] Proklos las das ἀεί nicht, das ein Teil unserer Überlieferung bietet; vgl. vor allem 233, 18 ff und oben S. 10, Anm. 27.

[101] Vgl. 227, 13 f: τὸ „τί“ βούλεται μὲν ὁρικὸν εἶναι· τὸ γὰρ „τί ἐστιν“ ἐν τοῖς ὁρισμοῖς προτάττειν εἰώθαμεν. Dies sagt Proklos anläßlich Tim. 27 D 6 f. Zur Vorliebe des Proklos, im Timaios immer wieder Syllogismen zu entdecken, vgl. z. B. 258, 23 ff. 264, 23 ff. 329, 11 ff. 330, 11 ff. 439, 2 ff. Vgl. schon Albin, Did. VI S. 158, 15 ff. H.

läßt sich mit Platon Tim. 28 B 8 — C 2 schließen, daß alles Sichtbare geworden sei. Hätte sich Proklos also von seiner früheren Interpretation freigemacht, sich an den Wortlaut von Tim. 28 A 2 f gehalten und geschlossen: ‚Platon bezeichnet alles „aufgrund von Meinung in Verbindung mit vernunftloser Wahrnehmung Erfaßbare“ als geworden (Tim. 28 A 2 f), zu dem „aufgrund von Meinung . . . Erfaßbaren“ gehört aber auch das Wahrnehmbare, zum Wahrnehmbaren das Sichtbare, also ist alles Sichtbare geworden‘, so wäre der Schluß unanfechtbar. Die vorliegende Argumentation ist dagegen verdreht und uneinsichtig.

Zu den genannten Gründen des Proklos kommt hinzu, daß Platon (Tim. 52 D 3) nach Proklos die chaotisch bewegte Unordnung von Tim. 30 A als „Werden“ bezeichnet, ein weiteres Argument für das Gewordensein der vorkosmischen Hyle.

Bleibt nur noch die Frage, ob beide, Kosmos und Hyle, *zeitlich* geworden sind oder nicht. Drei Argumente bringt Proklos gegen ein zeitliches Gewordensein der chaotischen Materie vor:

1. Woraus hätte sie entstehen sollen, wenn nicht aus ihrem Gegensatz, einer Ordnung[102]?
2. Wie läßt sich eine Zerstörung der vom Demiurgen hergestellten Ordnung mit seiner Güte (29 E 1) vereinbaren[103]?
3. Wenn er dagegen nicht gut war, wieso hat er dann Ordnung hervorgebracht, was einem Schlechten nicht ansteht?

Ist also die vorkosmische Hyle nicht zeitlich geworden, dann besteht auch keine Notwendigkeit, die Welt als zeitlich geworden anzusehen.

Was Proklos' Wissen über Attikos betrifft, so macht gerade dieser Abschnitt deutlich, wie wenig er Attikos aus eigener Lektüre kennt, wie er gänzlich von Sekundärautoren abhängt: Er referiert die genaue Argumentationsweise des Attikos, auf die er 284,5 f anspielt, weder hier noch sonstwo. Ja er scheint nicht einmal genau zu wissen, wie Attikos mit der Bezeichnung der vorkosmischen Hyle als ὁρατόν (30 A 3) fertig geworden ist, und muß mit Hypothesen arbeiten. Attikos wird als kritischer Philologe, wie wir ihn kennen, diese Schwierigkeit nicht übergangen und sie

---

[102] Das Argument findet sich ferner bei Proklos bei Philop. Aet. mundi XVII S. 591, 2 ff. Vgl. auch Prokl. ebd. VIII 294, 12 ff. 295, 10 ff. XIII 478, 6 ff. Das Argument ist verwandt mit dem des Aristoteles, De caelo 279 b 24—31 (Teil I S. 13 ff). Vgl. auch Alexander von Aphrodisias bei Philop. Aet. mundi VI 27 S. 222, 7 ff, Teil I S. 76.

[103] Vgl. Tim. 41 B 1 f. Vgl. auch Teil I S. 191 ff; Proklos bei Philop. Aet. m. VI S. 119, 18 ff.

erklärt haben. Proklos jedenfalls kennt diese Erklärung nicht. Er wird auch in diesem Fall seine Nachrichten über Attikos aus Porphyrios und Jamblich beziehen, aus welchen er nachweislich viele andere Kurzfassungen der Lehre des Mittelplatonikers übernommen hat.

An dieser Stelle ist eine weitere Auseinandersetzung mit der gleichen Lehräußerung des Attikos anzuhängen, die Proklos Tim. I 325, 28 ff vorträgt:

„Vielleicht aber ist es möglich, der Frage[104] auf anderem Wege erfolgreicher zu begegnen, wobei sich zugleich herausstellen wird, inwiefern das ‚Regellose' vor dem Kosmos (Tim. 30 A) nicht auf die Weise ungeworden genannt werden darf, wie Attikos und Plutarch annahmen. Wenn es nämlich vor dem Entstehen des Himmels nichts Gewordenes gab, so wäre es doch lächerlich zu fragen, ob der Kosmos im Hinblick auf ein Immerseiendes oder ein Gewordenes entstanden ist. Nun aber stellt Platon an unserer Stelle (28 C 6 f) diese Frage; also gab es auch vor dem Kosmos etwas Gewordenes. Und da dieses Etwas weder das Immerseiende noch die Chora war, es andererseits drei Dinge gab, bevor der Himmel entstand, das Seiende, die Chora und das Werden (Tim. 52 D 3 f), so ist klar, daß jenes vielberufene ‚Regellose' eben das Gewordene war. Zum Entstehenden gehört also nicht nur das All, sondern auch ‚das regel- und ordnungslos Bewegte' selbst, wie wir auch früher schon (284, 23 ff) festgestellt haben."

Proklos geht davon aus, daß der Alternativfrage Tim. 28 C 6 ff eine Alternative in re entsprechen muß, daß also ein Immerseiendes und ein Gewordenes vor dem Kosmos existieren. Das Gewordene kann seiner Ansicht nach nur mit der ungeordneten Materie von Tim. 30 A identisch sein; denn Platon spricht nur drei Dingen vorkosmische Existenz zu, dem Seienden, der Chora und dem Werden (52 D 3 f). Von diesen ist nach Proklos weder das Seiende mit dem gesuchten γενητόν identisch noch die Chora. Für das Seiende ist das von vornherein klar, die Chora scheint Proklos hier nach der umstrittenen Stelle Tim. 52 A 8 f als ungeworden aufzufassen[105]. Bleibt nur das Werden. Dieses ist also mit dem „Gewordenen" (Tim. 29 A 2) gemeint. Das Werden ist an-

[104] Sc. was Platon damit meine, wenn er danach fragt, ob die Welt vielleicht nach einem gewordenen Vorbild geschaffen sei (Tim. 28 C 6 — 29 A 2).

[105] So 219, 18 ff, oben S. 2. 384, 2 ff (vgl. unten S. 77 ff) wird die χώρα = ὕλη dagegen als ἀπ' αἰτίας γένητή erwiesen.

dererseits identisch mit dem „regel- und ordnungslos Bewegten" (Tim. 30 A). Also ist das Tim. 29 A 2 gemeinte γεγονός identisch mit der vorkosmischen Unordnung[106].

Auch hier hat die Klarheit der Gedankenfolge deutlich unter der Kürzung des Proklos gelitten. Mehrere Glieder bleiben dem Leser in Gedanken zu supplieren. — Die Stringenz des Beweises hängt ganz von den Voraussetzungen ab, daß der Alternativfrage 28 C 6 ff zwei verschiedene Realitäten vor dem Werden des Kosmos entsprechen, ein Seiendes und ein Werdendes, und daß die χώρα wirklich ἀγένητος ist. Lehnt man diese Voraussetzungen ab, ist Proklos' „Beweis" hinfällig.

Nun zurück zu Proklos' weiterer Erklärung von Tim. 28 BC, 285, 7 — 286, 19:

„Doch wollen wir zu unserem eigenen Ausgangspunkt[107] zurückkehren und wie folgt sprechen: Ist der Kosmos ein Immerseiendes im Sinne eines Ewigen oder nicht im Sinne eines Ewigen, sondern koexistent mit der Zeit[108]? Ist er Ursprung seiner eigenen Existenz oder von einem anderen hervorgebracht[109]? So lautet die Frage, und hier ist die Antwort: Er ist von einem anderen hervorgebracht[110] und existiert zusammen mit der Zeit[111]. Was aber diese Eigenschaften besitzt, ist geworden. Denn wenn der Kosmos eine Gestalt hat, die zusammengesetzt ist, dann impliziert er ein Werden eben infolge seiner Zusammensetzung[112]; auch dann, wenn er nur aufgrund der Abhängigkeit von einer äußeren Ursache existiert, ist er entstanden, sofern er sich nicht selbst hervorbringen kann[113]; und wenn er nicht ewig ist, dann hat er eine Existenz, die ausnahmslos zeitlich ist. Er ist ja geschaffen im Hinblick auf ein anderes und geworden, sofern er nur ein Abbild des Seienden erhalten hat[114]. Demnach verhält sich ebenso wie das Zusammen-

[106] Vgl. auch 328, 1—11, wo Proklos dieselbe Lehre mit etwas anderen Worten wiederholt: Neu ist dort der Gedanke, daß das πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον (Tim. 30 A) geworden ist, weil es σύνθετον (bzw. συμμιγές) und ἑτεροκίνητον ist. Argumente aus der Diskussion um das Entstehen des Kosmos sind hier deutlich auf das Problem des Entstehens des vorkosmischen Chaos übertragen.

[107] 283, 19 f (Festugière z. St.).

[108] Vgl. 278, 27 ff. 279, 25 ff.

[109] Vgl. 279, 28 f; vgl. auch 15 ff. 23 f. 280, 18 f.

[110] Vgl. 277, 14 ff. 278, 19 ff. 280, 28 ff. 281, 17 ff.

[111] Vgl. 278, 26 f. 279, 16 f. 20 f.

[112] Vgl. 277, 10 ff. 281, 1.

[113] Vgl. 280, 28 f.

[114] Vgl. 280, 29 ff.

gesetzte zum Einfachen und die Zeit zur Ewigkeit, auch das Werden zum wahrhaften Sein. Wenn also das einfache und eingestaltige Sein ewig ist, dann ist das zusammengesetzte, vielgestaltige und mit der Zeit verbundene Werden[115].

Indes, auch die Worte, ‚er habe von einem bestimmten Ursprung her begonnen' (vgl. 28 B 7), sind großartig gesprochen; denn das zu einem bestimmten Zeitpunkt Gewordene nahm seinen Ausgang sowohl von einem Ursprung in der Zeit als auch von der Wirk-, Ziel-, Material- und Formalursache[116]. Da der Begriff ‚Ursprung' auf vielfache Weise ausgesagt wird, hat das zeitlich Gewordene seinen Ausgang genommen gemäß *allen* Arten des Ursprungs. Der Kosmos hingegen nahm seinen Ausgang von einem *bestimmten* Ursprung (vgl. Tim. 28 B 7), nicht von allen Arten des Ursprungs. Von welchem also? Nicht vom zeitlichen Ursprung her, kann ich wohl sagen — denn was von diesem Ursprung seinen Ausgang nimmt, hat auch von allen anderen Arten des Ursprungs den Ausgang seines Entstehens genommen, — vielmehr von dem Ursprung, den Platon weiter unten (29 E) selbst darlegen wird, dem eigentlichen Ursprung, ich meine von der Finalursache[117]. Denn das Gute ist die Finalursache seines Entstehens, und dies ist der Ursprung seines Entstehens, von dem er seinen Ausgang genommen hat. Diesen Ursprung wird Platon selbst den ‚eigentlichen Ursprung' für das Entstehen des Kosmos nennen (29 E 4 f), daher er denn auch jetzt diesen Ursprung im Sinne haben dürfte. Zunächst aber weist Platon das Gewordensein des Kosmos aufgrund seiner Zusammensetzung nach. Denn ‚er ist tastbar und sichtbar' (28 B 7 f). Dies meint die beiden Extreme des Alls. Denn der Himmel ist sichtbar und die Erde tastbar (vgl. 31 B 4 ff). Auf der Erde gibt es Sichtbares, sofern es am Licht teilhat, und am Himmel Tastbares, sofern das Erdhafte ursächlich in ihm antizipiert ist. Der Kosmos ist zudem unzweideutig ‚im Besitz eines Körpers' (28 B 8), damit man auch

[115] Vgl. 279, 19 f. 281, 1 ff.

[116] καὶ ἀπὸ τῆς χρονινῆς ἀρχῆς ἤρξατο καὶ ἀπὸ τῆς ποιητικῆς καὶ ἀπὸ τῆς τελικῆς καὶ ἀπὸ τῆς ὑλικῆς καὶ ἀπὸ τῆς εἰδικῆς. Im Deutschen läßt sich ἀρχή nicht einheitlich wiedergeben; es wurde einmal mit ‚Ursprung', dann mit ‚Ursache' übersetzt.

[117] Die Deutung des ἀγαθὸς ἦν (Tim. 29 E 1) als Finalursache: 281,28 ff (oben S. 24). 356, 14 ff. 360, 16. 370, 20; In Alcib. 207, 10 ff West.; vorher Syrian, Met. S. 82, 10 ff (Praechter 531) und Porphyrios; vgl. Teil I S. 143 ff.

seine mittleren Komponenten erkennt (λάβῃς). Und damit stimmt erneut jenes Orakel überein, das da lautet:

Er ist eine Nachahmung des Nus, das Geschaffene hat aber auch etwas vom Körper[118].

Sofern nämlich das All etwas Körperliches impliziert, ist es geworden. Im Hinblick auf das Körperliche ist es ja ‚sichtbar und tastbar'. Alles Sichtbare und Tastbare aber ist wahrnehmbar; denn Tastsinn und Gesichtssinn gehören zur Wahrnehmung. Das Wahrnehmbare hingegen ist durch Meinen erfaßbar, da es aus ungleichen Bestandteilen zusammengeschmiedet[119] und nicht in der Lage ist, die Lauterkeit der intelligiblen Formen zu bewahren. Alles derartige aber ist geworden, weil es ein zusammengesetzes Sein besitzt."

Der voranstehende Abschnitt ist deutlich zweigeteilt:

1. Rekapitulation des 277—282 Dargelegten (285, 7—21)
2. Interpretation von Tim. 28 B 7 — C 2 (285, 21 — 286, 19).

Die Rekapitulation bringt kaum neue Gesichtspunkte und kann hier daher übergangen werden. Umso wichtiger ist eine genaue Untersuchung des zweiten Abschnittes. Auch dieser läßt sich wieder unterteilen:

a) Interpretation des ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος (Tim. 28 B 7; 285, 21 — 286, 3),
b) Interpretation der Begründung Tim. 28 B 7 — C 2 (286, 3—19).

Die Interpretation a) ist uns wohlbekannt: Proklos brachte sie schon 280, 6 ff, in einem Abschnitt, der wie wir nachweisen konnten, aus Porphyrios stammt, und 283, 24 ff. Aber während Proklos 280, 6 ff die Argumentation bis zur Unlogik verkürzte und 283, 24 ff nur andeutete, haben wir hier den ganzen Beweisgang vor uns:

— Es gibt viele Bedeutungen des Wortes ἀρχή (χρονική, ποιητική, τελική, ὑλική, εἰδική)[120].

[118] W. Kroll, De oraculis Chaldaicis, Breslau 1894, 35 = fr. 69 des Places. Vgl. H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, Le Caire 1956, 125.

[119] Vgl. 281, 1.

[120] Diese Fünfergruppe findet sich bei Proklos, Tim. 2, 2 ff. 3, 1 ff. 22 f. 17, 15 ff. 213, 8 ff. Daneben steht eine Sechserreihe mit dem zusätzlichen ὀργανικόν: 261, 15 f. 263, 19 ff. 357, 12 ff. Vgl. Praechter 534.

— Das zeitlich Gewordene impliziert alle ἀρχαί.
— Platon fragt (28 B 6 f) nur nach einer bestimmten ἀρχή.
— Also hat er das zeitlich Gewordene nicht im Auge.

Hier sehen wir deutlich, daß der Beweis zwar etwas mit den Bedeutungen des Wortes ἀρχή, nicht aber ohne weiteres mit den Bedeutungen des Wortes γενητόν zu tun hat. Proklos' Unlogik entsteht 280, 6 ff dadurch, daß er dies nicht beachtet und den Beweis unter Auslassung eines verbindenden Gedankens an die Aufzählung der Bedeutungen des γενητόν anschließt.

Welches ist dann also diese bestimmte ἀρχή?, fragt Proklos weiter. Es ist die 29 E 4 f von Platon als κυριωτάτη ἀρχή bezeichnete Finalursache, das Gute, lautet die Antwort hier und schon 281, 28 ff. Damit sind wir wieder bei Porphyrios, der in seinem Timaioskommentar (Philop. Aet. m. VI 17 S. 172, 5 ff; vgl. Teil I S. 143 ff) ebenso wie Proklos hier Tim. 28 BC von Tim. 29 E 4 f her interpretierte. Wir werden also festhalten dürfen, daß auch unsere Stelle (285, 21 — 286, 3) auf den Plotinschüler zurückgeht.

Wie steht es in dieser Hinsicht mit der Interpretation b)? Zunächst springt ins Auge, daß die Interpretation ganz darauf abgestellt ist, den Kosmos als geworden im Sinne der Zusammensetzung erscheinen zu lassen. Daß dies auch das Anliegen des Porphyrios war, betonen sowohl Philoponos (VI 8 S. 149, 18 f; VI 10 S. 153, 16 ff) als auch Proklos selbst (277, 11 ff). Ja, wir wissen, daß Porphyrios seine Auffassung des γενητόν an unserem Text (28 B 7 — C 2) nachwies, indem er alle Bedeutungen des γενητόν an Tim. 28 B 7 ff prüfte (vgl. Teil I S. 142). Hinzu kommt die auffällige Ausdrucksweise „und damit stimmt *erneut* (πάλιν) *jenes* Orakel überein . . .“. Vorher war in der Exegese des Proklos zum vorliegenden Lemma von einem Spruch des Orakels keine Rede[121]. Wieso also „erneut“ und „jenes“? Proklos folgt hier offenbar einem Gewährsmann, der das Orakel vorher schon einmal zitiert hatte und „*jenes*“ zitierte Orakel nun „*erneut*“ anführt. Wir möchten vermuten, daß dieser Gewährsmann Porphyrios ist, der die Orakelverse auch in seinem Timaioskommentar zur Interpretation herangezogen zu haben scheint[122].

[121] Nach der Angabe von des Places zu fr. 69 seiner Ausgabe der Chaldäischen Orakel (Paris 1971) ist der Orakelvers überhaupt nur an unserer Stelle tradiert.

[122] Z. B. fr. 80 Sodano. Die Vorliebe des Porphyrios für die Orakel ist bekannt. Vgl. z. B. Beutler, Porphyrios 295. 296 f; Hadot 94. 108. 125. 128 f.

Die Zusammensetzung (σύνθεσις) des Kosmos findet Proklos wie Porphyrios (z. B. Philop. Aet. m. VI 10 S. 155, 1 ff) in den drei Prädikaten „sichtbar“, „tastbar“, „im Besitz eines Körpers“ angedeutet. Die beiden ersten Prädikate weisen nach Tim. 31 B 4—8 auf Erde und Feuer, das Feuer seinerseits auf den Himmel (vgl. 40 A 2—4). Da aber der Kosmos als ganzer sichtbar und tastbar ist, muß auch dem Himmel die Tastbarkeit zukommen und der Erde die Sichtbarkeit. Aber beides kommt ihnen nicht im eigentlichen Sinne zu, sondern der Himmel ist tastbar nur, sofern er das Erdhafte *ursächlich antizipiert* (vgl. II 43, 20 ff), die Erde sichtbar, sofern sie am Licht des Himmels *teilhat* (vgl. II 8, 13 ff). Das dritte Prädikat („im Besitz eines Körpers“) umfaßt außer den genannten Extremen, Himmel und Erde, auch die beiden Zwischenglieder, Luft und Wasser. Denn auch diese sind ja körperlich. Zudem spielt Proklos hier auf den Gedanken von Tim. 32 A 7 — B 3 an, daß die beiden Extreme, sollen sie zur Einheit des Kosmoskörpers verbunden werden, der Mittelglieder Luft und Wasser bedürfen, so daß mit dem Ausdruck „sichtbar, tastbar und im Besitz eines Körpers“ der ganze Kosmos mit all seinen Teilen erfaßt ist. Mit anderen Worten: der Ausdruck ist in der Tat ein Hinweis auf die Zusammensetzung des Kosmoskörpers und damit auf sein Entstandensein.

Die nach dem Zitat des Orakels folgende Erklärung ist inhaltlich immer noch 28 B 7 ff verpflichtet, sie hat allerdings Berührung auch mit der oben schon herangezogenen Stelle 31 B 4 ff. Es wird, von der Körperhaftigkeit ausgehend, diese als Voraussetzung für die Sichtbarkeit und Tastbarkeit des Kosmos angesehen (vgl. 31 B 4—6), die Sichtbarkeit und Tastbarkeit wird dann nach 28 B 8 unter die Wahrnehmbarkeit subsumiert, das Wahrnehmbare mit dem durch Meinung Erfaßbaren (δοξαστόν) identifiziert (28 B 8 f) — dies mit der Begründung der Uneinheitlichkeit und Vielfalt der Bestandteile und dem Mangel an Lauterkeit, wie sie den intelligiblen Formen zukommt — und das δοξαστόν schließlich mit dem Gewordenen (Tim. 28 C 1 f) und Zusammengesetzten gleichgesetzt. — Der nach Tim. 28 B 7 ff entwickelte Gedanke, nur aufgrund seiner Körperhaftigkeit sei der Kosmos geworden, wurde von Proklos schon 276, 27 ff vorgetragen. Dort wurde als Ursache seiner immerwährenden Dauer die Seele angedeutet.

Es folgt nun eine lange Auseinandersetzung mit den Erklärungen von Vorgängern (286, 20 — 290, 17). Die Auseinandersetzung

beginnt mit den Hauptgegnern, denjenigen, die eine zeitliche Entstehung der Welt vertreten — Proklos denkt hier vor allem an Plutarch und Attikos (286, 20 — 289, 6): „Platon hebt also die immerwährende Dauer des Alls nicht auf, wie einige annehmen, die aristotelischen Grundsätzen folgen[123]. Von der Richtigkeit dieser Behauptung kann man sich leicht auf folgendem Weg überzeugen:

1. Platon sagt (Tim. 38 B 6), die Zeit sei zusammen mit dem Himmel entstanden. Wenn nun die Zeit immerwährend ist, ist es auch der Himmel. Wenn aber das All einen zeitlichen Ursprung hat, dann muß auch die Zeit einen zeitlichen Ursprung haben, und das ist völlig unmöglich[124].

Nun sagen sie indes, es gebe eine zweifache Zeit, eine ungeordnete und eine zahlenmäßig fortschreitende (vgl. Tim. 37 D 6 f); denn es gebe ja auch eine zweifache Bewegung, die eine ungeordnet und regellos (Tim. 30 A), die andere geordnet und harmonisch; jede dieser beiden Bewegungen habe eine ihr entsprechende Zeit.

Indes[125], daß ein Körper sich gleichmäßig oder ungleichmäßig bewegt, das ist möglich, sich jedoch eine gleichmäßige oder ungleichmäßige Zeit vorzustellen, ist unmöglich; denn dann wäre das Wesen der Zeit zusammengesetzt. Ja, weshalb bringe ich überhaupt diese Argumente vor? Denn selbst wenn die Bewegung ungleichmäßig ist, ist die Zeit gleichförmig. Immerhin sind ja auch jetzt die Bewegungen, die wir beobachten, vielfältig, die einen schneller, die anderen langsamer, die einen gleichförmiger als die anderen; die Zeit all dieser Bewegungen ist jedoch eine einzige, kontinuierliche, zahlmäßig fortschreitende. Es ist also nicht recht,

---

[123] ὡς οἴονταί τινες Ἀριστοτελικαῖς ὑποθέσεσιν ἀκολουθήσαντες. Der genaue Sinn ist schwierig. Unverständlich ist der Verweis von Diehl auf De caelo 279 b 33. Auch die Bemerkung Festugières z. St. hilft nicht weiter. Die im folgenden angegriffenen Gegner sind Plutarch und Attikos, wie der Vergleich mit 276, 31 ff. III 37, 11 ff zeigt. Worin sind diese nun dem Aristoteles gefolgt? Gewiß nicht in der Annahme, alles Entstandene müsse einmal vergehen (gegen Festugière), — von Attikos wissen wir, daß er sich mit diesem Lehrsatz des Aristoteles sehr kritisch auseinandergesetzt hat (Teil I S. 56 ff) — sondern höchstens *im wörtlichen Verständnis des Timaios*. Dieses Wortverständnis wird Proklos mit den Ἀριστοτελικαὶ ὑποθέσεις meinen.
Zur Berufung auf des Aristoteles Verständnis der Weltenstehung im Timaios vgl. Philon, Teil I S. 33.

[124] Vgl. die verwandten Ausführungen des Proklos bei Philop. Aet. mundi V S. 103, 1 ff; ferner Simplicius, De caelo 105, 6 ff.

[125] Vgl. die ausführliche Widerlegung des Proklos, Tim. III 37, 7—38, 12 (unten S. 111 ff).

die Zeit in der genannten Weise zu verdoppeln. Wenn aber die Zeit eine einzige und kontinuierliche ist (,dann gibt es zwei Alternativen): ist sie (zeitlich) ungeworden, dann ist auch der Himmel (zeitlich) ungeworden, da er zusammen mit der Zeit ins Sein trat; ist sie jedoch (zeitlich) geworden, so ergibt sich die unmögliche Annahme, daß die Zeit, um zu entstehen, Zeit benötigt, und das, da die Zeit noch nicht existierte. Denn als die Zeit entstand, existierte ja noch keine Zeit.

2a. Außerdem: Als die Seele des Alls entstand, verband Platon sie sogleich mit dem Körper (Tim. 34 B 3 ff). Er gab ihr kein Leben, das dem Körperhaften vorausging,[126] sondern vom Beginn ihrer Existenz an band er sie mit dem Körper zusammen. Nun sagt er aber, eben diese Seele gehöre zu den immerseienden Dingen (Staat 611 A 1 f; Tim. 37 A 1[127]; vgl. Phaidr. 245 D 3). Wenn also der Körper mit der Seele zusammen ins Sein getreten ist, die Seele aber ein Immerseiendes ist, dann ist nach Platon auch der Körper von immerwährender Dauer[128]. Denn was zusammen mit dem Immerwährenden ins Sein tritt, das ist (zeitlich) ungeworden.

2b. Ferner: Timaios nennt die Seele in dieser Schrift geworden, Sokrates im Phaidros (245 C/D) dagegen ungeworden. Wenn Platon also offenkundig das zeitlich Ungewordene als geworden bezeichnet, was Wunder, wenn er auch den gesamten Kosmos, obschon der Zeit nach ungeworden, auf andere Weise als geworden bezeichnet.

3. Weiterhin: Platon wird den Kosmos offen als unvergänglich bezeichnen (41 A 7 ff)[129], wie auch die Heterodoxen[130] zugeben. Im Staat (546 A 2) hat er aber klar und deutlich festgelegt — vielmehr nicht er selbst, sondern die Musen[131] — daß ,allem Gewordenen die Vernichtung' mit Notwendigkeit auf dem Fuße folgt, wobei

---

[126] Wie den Einzelseelen! Zur Argumentation vgl. II 104, 4 ff (unten S. 103) und Proklos bei Philop. Aet. mundi VII S. 243, 1 ff (unten S. 141 f).

[127] Vgl. dazu Proklos' Interpretation der Stelle II 293 ff, bes. 293, 26 f; 294, 18 ff.

[128] Vgl. Nomoi 904 A 8 ff: ἀνώλεθρον δὲ ὂν γενόμενον, ἀλλ' οὐκ αἰώνιον, ψυχὴν καὶ σῶμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί.

[129] Dort spricht Platon zwar nur von den gewordenen Göttern, aber der Kosmos ist natürlich mitgemeint. Dies war die klassische Stelle für den Nachweis der Unvergänglichkeit des Kosmos im Timaios; vgl. ferner 32 C 3 f und 38 B 6 f mit 41 B 1 f; ferner 37 D 1 f. 38 B 8 f.

[130] Plutarch und Attikos sind vor allem gemeint.

[131] Vgl. Proklos bei Philop. Aet. mundi VI S. 120, 8 ff: ὁ Σωκράτης . . . εἶπεν . . . οὐκ αὐτὸς λέγων ἀλλὰ τὰς μούσας λέγειν εἰπών.

er das zeitliche Entstehen im Sinne hat. Man beachte die Konsequenzen, die ich daraus ziehe; denn (ich behaupte:) der Kosmos wird dadurch als ungeworden bewiesen. Wenn nämlich der Kosmos unvergänglich ist, nichts zeitlich Gewordenes dagegen unvergänglich, dann ist auch der Kosmos unmöglich zeitlich geworden.

4. Doch wozu diese Schlußfolgerungen? Hat Platon doch selbst in den Nomoi (676 A 7 — B 1) klipp und klar gesagt, die Zeit sei im Hinblick auf die Vergangenheit unbegrenzt und in dieser Grenzenlosigkeit habe es tausende und abertausende Male Aufblühen und Vernichtung der Menschen gegeben. Denn auf der Suche nach einem Anfang der Staatsgemeinschaft, von dem aus die Staaten zu Tugend und Laster überwechseln, hat er folgende Worte vorgebracht: ‚Woher denn, meinst du? — Ich denke, aus der Betrachtung der Ausdehnung und *Grenzenlosigkeit* der Zeit und den Veränderungen, die in ihr als solcher statthaben'. Oder besser noch — um uns an etwas zu erinnern, das aus dem Buch stammt, das wir in Händen haben — wir haben doch gehört, wie er kurz vorher (22 E) sagte, daß ‚dort, wo es keine übermäßige Kälte oder Hitze' gibt, ‚das Menschengeschlecht *immer* in größerer oder geringerer Zahl existiert'[132]. Wenn aber das Menschengeschlecht immer existiert, so ist auch das All notwendigerweise von immerwährender Dauer.

5a. Zudem: Wenn der Demiurg zu den immerseienden Dingen gehört, dann wirkt er nicht zu dieser Zeit und läßt zu anderer das Steuerruder im Stich[133]. Denn dann besäße er weder die Eigenschaft, sich immer gleich zu verhalten, noch Unveränderlichkeit. Wenn er aber immer wirkt[134], existiert auch das Bewirkte immer (vgl. Anm. 135).

In welcher Absicht nämlich sollte er sich an sein Werk machen, da er doch unendlich lange Zeit untätig war. Etwa in der Annahme, dies sei besser? Aber war er dann vorher in Unkenntnis dieses Besseren oder nicht? Daß er sich in Unkenntnis befand, und zwar als Nus, ist unannehmbar; denn dann gäbe es in ihm

---

[132] Vgl. Prokl. Tim. I 105, 3—108, 7; Platon, Theait. 175 A 2 f; Staat 499 C 8 ff; Cherniss 421, Anm. 353.

[133] Wie es im Politikosmythos (272 E 3 f) geschieht; diesen hält Proklos nach 289, 14 für ein μυθικὸν αἴνιγμα. Zum Gedanken vgl. auch Prokl. bei Philop. Aet. mundi IV S. 55, 26 ff. XVIII S. 604 ff.

[134] Vgl. W. Beierwaltes, Gnomon 41 (1969) 132.

Unkenntnis und Erkenntnis. Wenn er dagegen Erkenntnis besaß, warum begann er dann nicht früher mit dem Hervorbringen und Schaffen des Kosmos?

Man wird einwenden, das Schaffen sei eben nicht besser. Ja, warum blieb er dann nicht in seiner Untätigkeit, wenn es überhaupt erlaubt ist, so zu sprechen? Denn daß er als Nus und Gott das niedrigere Gut anstelle des höheren verfolgte, dies ist nicht einmal zu erwägen gottgefällig und erlaubt. Indes, dies zuzugestehen, wird man nicht umhin können, wenn der Kosmos der Zeit nach geworden ist und nicht koexistent ist mit der Grenzenlosigkeit der Zeit.

5b. Schließlich scheinen mir diejenigen, die annehmen, der Kosmos habe einmal nicht existiert, sich auch eines anderen Vergehens gegen den Werkmeister der Welt selbst schuldig zu machen. aa) Denn wenn der Kosmos einmal nicht existierte, dann war jener zeitweise untätig, denn Wirkendes und Bewirktes gehören zusammen[135]. Wenn er aber einmal nicht wirkte, dann war er zu diesem Zeitpunkt Schöpfer nur der Möglichkeit nach. Und wenn nur der Möglichkeit nach, dann war er unvollkommen und später erst vollkommen, als er schuf. bb) Wenn es aber ein Früher und Später in ihm gibt[136], dann ist klar, daß er nicht zu den ewig wirkenden Wesen gehörte, sondern der Zeit nach vom Nichtschaffen zum Schaffen übergewechselt ist. Nun bringt er aber doch selbst die Zeit hervor. Wieso hat er dann, im Besitz einer Wirksamkeit, die der Zeit bedarf, durch eben diese Wirksamkeit die Zeit hervorgebracht, deren er zum Schaffen bedarf? Die Sachlage dürfte kaum eine andere sein."

Fünf Beweise und Beweisgruppen sind es, die Proklos Plutarch und Attikos als den bekanntesten Verfechtern einer zeitlichen Schöpfung entgegenhält, alle wohlgeordnet nach ihrem Bezugspunkt:

1. Zeit
2. Seele
3. Unvergänglichkeit des Kosmos
4. Alter des Menschengeschlechts
5. Wesen des Demiurgen.

---

[135] So auch Proklos bei Philop. Aet. mundi III S. 42, 1 ff. XVI S. 561, 6 ff mit Berufung auf den Philebos; s. unten S. 137. 155.

[136] Für den folgenden Gedankengang vgl. Proklos bei Philop. Aet. mundi XVI S. 560, 13 ff. IV S. 56, 10 ff.

Die Beweise sind nicht neu, neu ist lediglich ihre z. T. größere Ausführlichkeit, die eine oder andere Nuance sowie die Zusammenstellung zu einer Beweiskette.

Beweis 1: Schon die Epikureer bei Cic. N.D. I 21 kannten das Argument der Platoniker, die Zeit sei zusammen mit dem Kosmos entstanden, also sei der Kosmos nicht in der Zeit entstanden (Teil I S. 26)[137]. Auch dem Attikos war das Argument bekannt; seine Zweizeitenlehre war die natürliche Reaktion darauf. Die Tatsache, daß Macrobius (Teil I S. 185) und Zacharias von Mytilene, Ammonios S. 106 f Boiss. es verwenden, weist darauf hin, daß wahrscheinlich auch Porphyrios es benutzte[138].

Beweis 2a: Seit der alten Akademie war man bemüht, die Weltewigkeitslehre aus der Seelenlehre herzuleiten. Schon Speusipp und Xenokrates (Teil I S. 18 ff) gingen diesen Weg. Der genaue Beweisgang dieser Platoniker ist uns nicht überliefert, aber es kann kaum zweifelhaft sein, daß er sich nicht wesentlich von dem des Proklos unterschied. Möglicherweise haben sich die beiden Platoniker auch schon auf den Phaidros (245 CD) berufen wie Proklos im Beweis 2b; im Phaidros hatte Platon die Seele expressis verbis ungeworden genannt. Philoponos berichtet Aet. mundi VI 24 S. 195, 6 ff anonym von Platonikern, die die Phaidrosstelle als starken Beweis dafür ansahen, daß Platon lehre, die Welt sei ungeworden. Wahrscheinlich folgt er hier wie sonst sehr oft dem Porphyrios. Der Beweis 2a deckt sich weitgehend mit einem Passus der Spezialschrift des Proklos über die Ewigkeit der Welt, den Philop. Aet. mundi VII S. 243, 1 ff (vgl. VII 1 S. 246, 26 ff) zitiert.

Der folgende Beweis (2b) beruht auf einer Analogie: So wie Platon im Phaidros die Seele ungeworden, im Timaios dagegen geworden nennt, so ist der Kosmos ungeworden, auch wenn Platon ihn im Timaios als geworden bezeichnet. Eine genaue Parallele dazu ist mir nicht bekannt. Doch erinnert man sich unwillkürlich an Calcidius 26 S. 76, 10 ff, eine Stelle, die wir Teil I S. 178 ff auf Porphyrios zurückgeführt haben: Nec recedit ab instituto, ut, quia mundum a deo factum asseruit, animam quoque eius factam esse a deo dicat. Quod in hoc solo libro facere animadvertitur, aeternarum rerum genituras comminisci . . . Es gehört nach Calcidius also zum „Stil“ (zur ὑπόθεσις) des Timaios, Ungewordenes im Entstehen vorzuführen (vgl. ebd. 228 S. 244, 6 ff).

---

[137] Vgl. Philon Teil I S. 87 f mit einer Lösungsvariante.

[138] Beide Autoren sind nachweislich von Porphyrios stark beeinflußt.

Beweis 3: Der ganze dritte Beweis kommt aus Porphyrios, wie der Vergleich mit Philop. Aet. mundi VI 2 S. 126, 10 ff = Teil I S. 157 ff zeigt. Philoponos macht Proklos dort den interessanten Vorwurf, er habe das 6. Epicheirema seiner Schrift über die Ewigkeit der Welt (Philop. Aet. mundi VI S. 119, 14 ff), das sich mit dem 3. Beweis eng berührt, aus Porphyrios abgeschrieben. Der Schluß von der Unvergänglichkeit auf das Ungewordensein findet sich, ebenfalls aus Porphyrios, auch bei Sallust (Teil I S. 191) und Zacharias (Teil I S. 194).

Beweis 4: Auch dieser scheint auf Porphyrios zurückzugehen, der nach Philop. Aet. mundi VI 27 S. 224, 21 versucht haben soll, ἐκ περιόδων die Anfangslosigkeit der Welt nachzuweisen. Die Stelle ist ob ihrer Kürze nicht ganz klar (vgl. Teil I S. 159 f), doch wird sie durch Macrob. Somn. Sc. II 10, 9 ff erhellt, der zum Beweis der Anfangslosigkeit der Welt u. a. sagt: res vero humanae ex parte maxima saepe occidunt manente mundo et rursus oriuntur (∼ Proklos: καὶ ἐν τῇ ἀπειρίᾳ ταύτῃ φορὰς καὶ ἀφορίας ἀνθρώπων γεγονέναι μυρίας ἐπὶ μυρίαις) vel eluvione vicissim vel exustione redeunte (Tim. 22 D); vgl. dazu Teil I S. 185 f, wo wir die Stelle auf den Plotinschüler zurückgeführt haben. Wenn Proklos sich auf Tim. 22 E 6 f beruft zum Nachweis, daß das Menschengeschlecht immer existierte und nie ganz zugrundeging, so tat Porphyrios bei Macrobius a. O. § 14 dasselbe[139]. Nur für die Bezugnahme auf die Nomoi haben wir keine porphyrische Parallele. Aber vielleicht ist das Referat des Philoponos a. O. deswegen so dunkel, weil er eine weitgreifende — Nomoi und Timaios umfassende — Darstellung mit einem Ausdruck einzufangen versucht hat[140].

Die berühmtesten und stärksten Beweise, die in dem Wesen des Schöpfergottes gründen, hat Proklos sich für den Schluß aufgespart:

Beweis 5a ruht auf dem Axiom der Unveränderlichkeit des Demiurgen. Aus der Unveränderlichkeit wird zunächst auf die Unmöglichkeit eines schöpferischen Beginnens geschlossen[141]. Sodann wird gefragt, was denn den (im Grunde unveränderlichen)

---

[139] Vgl. (Porphyrios bei) Augustinus C. D. XII 18, wo aus dem Wesen Gottes auf die Anfangslosigkeit des Menschengeschlechtes geschlossen wird; vgl. Teil I S. 160.

[140] Zum Rückschluß von der Kontinuität des Menschengeschlechtes auf die Anfangslosigkeit der Welt vgl. Teil I S. 91, Anm. 47.

[141] Der Schluß findet sich ausführlicher bei Proklos bei Philop. Aet. mundi XVIII S. 604, 14 ff; vgl. auch Cherniss 425.

Gott zum Schaffen hätte veranlassen können. Der Beweisgang ist im Kern aristotelisch. Den Schluß von der Unveränderlichkeit der Ursache auf die Anfangslosigkeit der Welt führt Proklos selbst weiter unten (S. 64) auf Aristoteles zurück. Er gibt dort die Stelle, auf die er sich bezieht, nicht an. Die Frage nach der Motivation des Gottes für sein plötzliches Schaffen fand sich in der aristotelischen Schrift ‚Über die Philosophie'. Dort wurde die Frage gestellt, ob der Gott denn vorher völlig untätig gewesen sei und warum er nicht früher zu schaffen begonnen habe (Teil I S. 11 ff)[142]. Der Satz, daß die Vorstellung unstatthaft sei, der Gott schaffe das weniger Schöne anstelle des Schöneren, hat sein Pendant in De philos. fr. 19 c Ross, wo es heißt, dem Gott stehe es an, Ordnung anstelle von Unordnung zu schaffen, nicht jedoch umgekehrt. In demselben Fragment findet sich die Alternative ‚besser — schlechter' in abgewandelter Form wieder (vgl. Teil I S. 202 f). Noch näher berührt sich Proklos indes mit Hierokles (vgl. Teil I S. 187 f), der wie unser Kommentator die Frage stellt, ob es besser war zu schaffen oder nicht zu schaffen, und wie dieser dann fortfährt, warum denn der Gott nicht immer geschaffen habe, wenn es besser war zu schaffen.

Proklos hat Hierokles sicher nicht selbst gelesen, und es ist zweifelhaft, ob er die aristotelische Schrift ‚Über die Philosophie' eingesehen hat. Er hat die Argumente aus Porphyrios übernommen, der die der aristotelischen Schrift entstammenden Aporien zum Nachweis der Anfangslosigkeit der Welt im Timaios verwandte. Hierokles geht entweder auf Porphyrios selbst zurück oder mit Porphyrios auf Ammonios, den Lehrer Plotins (vgl. Teil I S. 187 ff; vgl. 199 ff). Porphyrios stellte über die bisher genannten Parallelen hinaus wie Proklos die Frage, ob der Gott vielleicht in Unkenntnis des Schönen und Guten vorher nicht geschaffen habe. Daß die Argumente, die Proklos hier vorbringt, bei Porphyrios im Zusammenhang mit der Frage nach der Ewigkeit der Welt eine Rolle gespielt haben, bezeugt Proklos selbst (unten S. 73 f) an einer Stelle, die zweifellos auf dem Plotinschüler fußt. Dort finden sich u. a. die Fragen, ob der Gott vielleicht vor der Weltschöpfung gar nicht existierte oder ob er untätig war und warum er nicht schon früher schuf — alles Aporien aus ‚De philosophia' des Aristoteles. Dort wird, wie im nächsten

[142] Ähnlich Cicero, Teil I S. 26 und Plotin, Teil I S. 135, Anm. 202.

Beweis (5b), darauf hingewiesen, daß das Können des Demiurgen unvollendet ist, wenn er nicht immer schafft. Porphyrios ist also mit hoher Wahrscheinlichkeit der Autor, dem Proklos folgt.

Auch der Beweis 5b geht auf den Tyrier zurück. Philoponos referiert Aet. mundi VI 27 S. 224, 24 ff stark kürzend aus der Schrift des Proklos gegen Aristoteles' Vorwürfe gegen den Timaios: die Anfangslosigkeit der Welt werde nahegelegt durch die Güte Gottes sowie dadurch, daß der Gott δυνάμει... καὶ ἀτελὴς καὶ χρόνου δεόμενος gewesen wäre, wenn die Welt einmal nicht existiert hätte. Dies entspricht genau der Zweiteilung unseres Beweises 5b in die Beweisstufen aa) und bb). Philoponos sagt uns, auch hier habe Proklos wieder einmal aus Porphyrios abgeschrieben — es ist derselbe Passus, auf den wir uns oben für den Beweis ἐκ περιόδων berufen haben — und tatsächlich finden sich beide Gründe — der Gott sei niemals δυνάμει καὶ ἀτελής und die Güte des Gottes verbürge die Ewigkeit der Welt — in dem oben genannten Proklostext (S. 74 f) vereint, der auf Porphyrios fußt.

Der Beweis 5b findet sich in etwas anderer Form in der Spezialschrift des Proklos über die Ewigkeit der Welt bei Philop. Aet. mundi III S. 42 f. IV 11 S. 82, 1 ff und in seiner Sonderabhandlung über die Kritik des Aristoteles am platonischen Timaios ebd. S. 82, 12 ff. Wie S. 44, Anm. 135 und 136 angemerkt, finden sich auch im 16. Kephalaion der erstgenannten Schrift Parallelen zu unserem Beweis.

Porphyrios ist also der Autor, auf den sich Proklos in dieser Beweiskette vor allem stützt. Der Tyrier hat natürlich seinerseits, seiner Gewohnheit entsprechend, älteres und ältestes Material ausgebeutet. Die breite Streuung der Paralleltexte, die wir angeben konnten, zeigt, daß die Beweise (vor allem durch Porphyrios) zum Standardmaterial des Schulplatonismus geworden waren.

Hatte Proklos bisher hauptsächlich Plutarch und Attikos im Auge, so wendet er sich im folgenden dem Platoniker Severus zu, den er ebenfalls einer strengen Kritik unterzieht (289, 6 — 290, 3):

„Nach dieser Lehrmeinung[143] wollen wir Severus betrachten, der behauptet, die Welt sei an sich immerwährend, dieser Kosmos aber, der jetzt existiert und sich in dieser Weise bewegt, sei geworden. Denn es gebe zwei Arten von Umläufen, wie der Fremde aus Elea (Polit. 270 B) nachgewiesen habe, den einen, den das All

[143] Sc. der rein zeitlichen Auffassung der Schöpfung im Timaios.

im Augenblick vollführt, und den entgegengesetzten. Geworden ist daher und ‚von einem bestimmten Ursprung her begonnen' (Tim. 28 B 7) hat der Kosmos, der die vorliegende Umdrehung vollführt, an sich ist der Kosmos dagegen nicht geworden[144].

Gegen diese Erklärung werden wir uns wenden mit den Worten: Die dunklen Anspielungen eines Mythos überträgst du in unerlaubter Weise auf die Lehre von der Natur. Denn wie wäre es möglich, daß die bewegende Seele ermüdet und ihren alten Umlauf ändert[145]? Wie wäre das All vollendet und selbstgenügsam[146], wenn es nach Wechsel verlangt? Wie sollte eine Änderung der Umschwünge dort statthaben, wo beide, Bewegtes und Bewegendes, die ihnen eigentümliche Verhaltensweise immerfort bewahren? Wie kann Timaios davon sprechen (36 C 5—7), daß der Umlauf des Selben sich gemäß dem Willen des Demiurgen nach rechts bewegt, der des Anderen dagegen nach links? Denn wenn die Werke des Demiurgen immer in derselben Weise verharren sollen, dann müssen auch die Umläufe immer dieselben sein, und der Umschwung des Selben muß seine Bewegung (immer) nach rechts ausführen. Denn er ging aus dem Demiurgen hervor und erlangte sogleich diese Umdrehung[147]. Wie will man ferner der Notwendigkeit entgehen, der Bewegung des Himmels[148] eine Unregelmäßigkeit anzuhängen? Alles nämlich, was seine vorherige Bewegung beenden und zu einer anderen, entgegengesetzten, übergehen soll, eilt dem Stillstand zu und bringt seine frühere Bewegung zum Erlöschen; denn wenn dieselbe Wirklichkeit (ἐνέργεια) weiterbesteht, was könnte dann die Ursache für die zweite Art von Umlauf sein? Diese Erklärungen sind völlig unannehmbar, da sie mit der Lehre von der Natur nichts zu tun haben."

Der Mythos des Politikos mußte allen Platonikern, die wie Proklos der Ansicht waren, Platon vertrete in allen Dialogen eine einheitliche Lehre, ein Dorn im Auge sein, weil er eine Menge von Berührungen mit dem Timaios aufweist[149], ihm aber in wich-

---

144 Zur Interpretation vgl. Teil I S. 102 ff.

145 Vgl. Tim. 36 C 5 ff. E 4 f.

146 τέλειος: Tim. 32 D 1. 33 A 7 u. ö., αὐτάρκης 33 D 2; vgl. 68 E 3!

147 D. h. es gab keinen Augenblick, da der Umlauf wie im Politikos ohne den Gott und auf sich selbst gestellt war, so daß er dem göttlichen Willen hätte zuwiderhandeln können.

148 Gemeint ist die Fixsternsphäre, die sich durch vollkommene, gleich- und regelmäßige Bewegung auszeichnet.

149 Vgl. P. Friedländer, Platon I, ³Berlin 1964, 216 f; H. J. Krämer, Arete bei

tigen Punkten widerspricht, z. B. in der Ansicht über die Bewegungen im Kosmos: Der Politikosmythos spricht von einander abwechselnden Perioden der Anwesenheit und Abwesenheit des göttlichen Weltlenkers; einer jeden Periode entspricht eine Bewegungsrichtung aller Dinge, die der Bewegung der vorangehenden Periode entgegengesetzt ist. Der ganze Mythos klingt äußerst phantastisch — aber ist er letztlich phantastischer als der Timaios? Immerhin wird er gleich zu Anfang (Polit. 268 D 8 f) als Mythos und παιδιά qualifiziert[150]. Hält man sich dies vor Augen, so wird man zunächst einmal Proklos' Urteil über den Mythos als dunkle Rätselrede (αἰνίγματα) leichter verstehen können. Allerdings will Proklos den Mythos des Politikos nicht abqualifizieren; an anderen Stellen nimmt er ihn durchaus ernst[151]. Und überhaupt ist der Verweis auf die ainigmatische Darstellungsweise in den platonischen Dialogen seit dem mittleren Platonismus beliebt. Was Proklos an Severus tadelt, ist die *unsachgemäße* Übertragung von Elementen des Politikosmythos in die Erklärung des Timaios: τὰ μυθικὰ αἰνίγματα μετάγεις εἰς φυσιολογίαν ὡς οὐ δεῖ[152].

Seine sachlichen Einwände laufen letztlich auf den einen hinaus: Im Bereich des Göttlichen und des Immerseienden kann es keine Veränderung geben, weder Ermüden noch Bewegungsänderung[153]. In die gleiche Richtung weist ein weiteres Argument, das Proklos Tim. II 95, 28 ff gegen Severus vorbringt: Platon sagt Tim. 34 A 3, der Kosmos bewege sich κατὰ ταὐτά. Diese Äußerung schließt nach Proklos des Severus Annahme einer Veränderung der Bewegungsrichtung aus. An derselben Stelle (96, 5 ff) teilt uns Proklos mit, daß sein Lehrer Syrian in seiner Erklärung des Poli-

Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959, 220 f. Die Parallelen zwischen beiden Dialogen gehen allerdings noch über das hinaus, was Friedländer und Krämer bringen.

[150] Vgl. auch Polit. 268 E 4—6: ἀλλὰ δὴ τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες · πάντως οὐ πολλὰ ἐκφεύγεις παιδιᾶς ἔτη; vgl. zudem: Platons Dialog Politikos oder Vom Staatsmann, übersetzt von Dr. O. Apelt, Leipzig 1914, 125.

[151] In der Polemik gegen Attikos' Interpretation der Abwesenheit des Gottes Tim. 53 B 3 f bei Philop. Aet. mundi XVIII S. 606, 16 ff; ferner Remp. I 8, 28 ff. II 206, 21 ff. 356, 3 ff; Theol. Plat. I Kap. 4/5. V Kap. 7—9. 18. 25. VI Kap. 8. 16.

[152] Proklos selbst zieht in seinem Timaioskommentar den Politikosmythos nur sporadisch heran und interpretiert ihn in Übereinstimmung mit dem Timaios. Als Beispiel dafür, wie man nach Proklos den Politikosmythos zu interpretieren hat, sei auf Theol. Plat. V 7—9 verwiesen.

[153] Vgl. Polit. 269 D 5 ff.

tikos den Sinn der ἀνακύκλησις erläutert habe. Hat auch er sich schon gegen die Interpretation des Severus gewandt? Ich möchte es für sehr wahrscheinlich halten.

Der folgende kurze Abschnitt (290, 3—17), der die Auseinandersetzungen mit den Erklärern vor Proklos abschließt, wurde Teil I S. 169ff im Zusammenhang mit Jamblich besprochen. Fragt man nach der Herkunft der doxographischen Stücke und der Kritik an ihnen, bleibt man an dem zuletzt genannten Jamblich (290, 13) hängen. Jamblich hat sich in seinem Timaioskommentar mit Attikos und Plutarch auseinandergesetzt — dies in enger Anlehnung an Porphyrios (vgl. Prokl. Tim. I 382, 12ff). Andererseits wird er explizit nur als der Kritiker der zuletzt angeführten (290, 3—17) anonymen Erklärer genannt, während das der Kritik an Severus unmittelbar Voraufgehende auf Porphyrios zurückgeführt werden konnte. Darf man da vielleicht annehmen, daß auch die in der Mitte stehende Behandlung des Severus (von Syrian?) aus Porphyrios oder Jamblich genommen ist? Absolut sicher ist das nicht, da wir keine weiteren Anhaltspunkte haben und Proklos seine Erklärungen gerne mosaikartig zusammensetzt, wie wir gesehen haben[154].

Wie 285, 7 ff nach der ausführlichen Kritik an Attikos ruft sich Proklos auch hier nach der langen Kritik seiner Vorgänger zum Thema zurück, 290, 17 — 291, 24:

„Wir wollen zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren[155] und erneut eine Antwort auf die Frage geben, in welcher Weise das All als geworden bezeichnet wird.

Denn dies geschieht aus den genannten Gründen nicht im zeitlichen Sinne, noch aber auch einfach deswegen, weil es von einer Ursache abhängt. Diese Angabe genügt nicht. Von einer Ursache stammt ja auch der Nus, und zwar von der ersten Ursache, und alles, was nach dem Einen kommt, hängt von einer Ursache ab, doch ist nicht alles geworden (γενητά). Denn wo bleibt das Ewige, wenn alles geworden ist und das Eine der Ewigkeit noch voraufgeht[156]?

---

[154] Immerhin entspricht das λογικώτερον (290, 4) den μυθικὰ αἰνίγματα (289, 14), wie Festugière zur letzten Stelle mit Recht bemerkt. Hat erst Proklos beide Komplexe durch diesen Gegensatz verbunden oder diese Verbindung schon vorgefunden?

[155] Vgl. 285, 7 f: ἀναδράμωμεν δὲ ἐπὶ τὰς ἡμετέρας ἀρχάς...

[156] Festugière verweist auf 231, 10.

In welchem Sinne ist also das All geworden? Man könnte antworten: sofern es immer im Entstehen begriffen und *zugleich* fertig geworden ist[157]. Denn es ist doch wohl nicht so, daß der einzelne Körper hier vor unseren Augen nicht nur im Entstehen begriffen, sondern auch einmal fertig geworden ist, der Gesamthimmel hingegen nur im Prozeß des Entstehens existiert und nicht auch fertig geworden und zugleich immer am Ziel ist, wie Aristoteles sagt[158], wobei das ‚immer' im zeitlichen Sinne im Hinblick auf die Grenzenlosigkeit der Zeit zu verstehen ist. Denn wie das Sonnenlicht immerfort aus der ihm eigenen Quelle hervorströmt, so entsteht der Himmel immerfort und wird immerfort hervorgebracht[159], immerzu ist er im Entstehen begriffen und zugleich entstanden. Denn er wird das, was er schon ist. Er würde nämlich nicht existieren, wenn er nicht ständig entstünde. Der Kosmos entsteht ferner, weil er zusammengesetzt (σύνθετος) ist. Denn jede Zusammensetzung ist ein Entstehen. Wenn er aber immerfort zusammengesetzt ist (σύγκειται), dann ist er auch immer geworden (γέγονεν), was darauf hinausläuft, daß er ständig entsteht. In Kenntnis dieser Identität, will mir scheinen, hat auch Platon anstelle des Ausdrucks ‚im Werden befindlich'[160] die Wendung ‚er ist geworden'[161] gebraucht — genauso wie er im Falle des Seienden statt ‚es ist' den Ausdruck ‚es war' verwendet, in dem er fragt: ‚War es immer?' (Tim. 28 B 6). Wie nämlich im Falle des intelligiblen Alls die Aussagen ‚es war' und ‚es ist' identisch sind — denn alles ist dort im Sinne des ‚es ist'[162], da alles in einem ‚jetzt' existiert[163], das freilich teilloser ist als das zeitliche ‚jetzt' — so laufen wohl auch die Ausdrücke ‚es wird' und ‚es ist geworden' im Falle des wahrnehmbaren Alls auf dasselbe hinaus. Denn der Kosmos ist geworden (γέγονεν), sofern er in ständigem Werden begriffen ist, und er existiert, sofern er geworden (γενητός) ist.

Daß aber der Ausdruck ‚geworden' (τὸ γενητόν) nicht das Gewordene im Sinne einer bestimmten Zeit bezeichnet oder das Zu-

---

157 Zum Folgenden vgl. 282, 3—22.
158 Vgl. 282, 17 ff.
159 Vgl. 281, 17 f. 367, 20 ff.
160 γιγνόμενον; von diesem Ausdruck war Platon Tim. 27 D 6 ausgegangen; vgl. auch 28 C 1.
161 Tim. 28 B 7: γέγονεν.
162 Vgl. W. Beierwaltes, Gnomon 41 (1969) 132.
163 Vgl. dazu Beierwaltes, Proklos 178 f.

sammengesetzte schlechthin, das ist klar bei Beachtung seines Gegensatzes. Denn Platon hat von ihm als seinen Gegensatz ‚das Immerseiende' (27 D 6) unterschieden. Wenn nun ‚das Immerseiende' das Einfache bezeichnete, dann hätten wir (mit Recht) davon gesprochen, daß einzig und allein das Zusammengesetzte geworden ist. Wenn aber ‚das Immerseiende' ein Seiendes im Sinne der immerwährenden Dauer der Zeit meinte, dann wäre unter dem ‚Werdenden' (27 D 6) das zu verstehen, was zu einer bestimmten Zeit begonnen hat. Denn nicht das in der Teilzeit Existierende ist Gegensatz des Ewigen, sondern das, was die ganze Zeit hindurch existiert. Nun hat Platon aber das Entstandene (τὸ γενητόν) als Gegensatz zum Ewigen geschieden. Also steht das Gewordene im Gegensatz zu jenem, weil es an der Zeit teilhat, und aus eben diesem Grunde ist es geworden[164].

Daß andererseits das ‚Immerseiende' das Ewige meint, ist klar, da auch der Demiurg, der die Zeit hervorbringt, und das Vorbild ‚immerseiend' genannt werden[165]. Das ‚Immerseiende' bezeichnet also die ewige Substanz und nicht diejenige, die an der immerwährenden Dauer der Zeit teilhat[166]."

In folgende vier Abschnitte zerfällt unser Proklostext:

1. Die Erklärung des Gewordenseins der Welt durch Hinweis auf ihre Abhängigkeit von einer höheren Ursache reicht nicht aus (290, 17—23).
2. Ergänzend muß vielmehr gesagt werden,
   a) daß die Seinsweise der Welt in ständigem Werden und gleichzeitigem Gewordensein besteht (290, 23 — 291, 2);
   b) daß die Welt ein zusammengesetztes Gebilde ist (291, 2—3).
3. An Platons Wortgebrauch läßt sich ablesen, daß er die Welt als werdende und zugleich gewordene ansah (291, 3—12).
4. Das Gewordensein der Welt meint weder ein Entstehen in einer Teilzeit, noch soll es einfach ihr Zusammengesetztsein ausdrücken, vielmehr ist es auch ein Hinweis darauf, daß die Welt an der gesamten Zeit teilhat und nicht ewig ist.

164 Ganz ähnlich argumentiert Simplicius, Phys. 1154, 7 ff Diehl.

165 Der Demiurg: Tim. 34 A 8. 37 A 1, das Paradigma: vgl. 29 A 3. 37 D 1. 38 C 1 f.

166 Die Seele ist nach Proklos allerdings ein Immerseiendes (vgl. 235, 23; II 293, 26. 294, 18 ff) und hat gleichwohl an der Zeit teil (II 293, 15 u. ö.; vgl. Beierwaltes, Proklos 196 ff und oben S. 13, Anm. 39).

Der erste Abschnitt ist trotz des Neuanfangs (πάλιν δὲ ἐξ ἀρχῆς) inhaltlich und formal mit dem Voraufgehenden verbunden. Er bildet inhaltlich die Fortsetzung — nach der einschränkenden Kritik des Jamblich an den alten Erklärungen κατ' ἐπίνοιαν und σαφηνείας ἕνεκα διδασκαλικῆς folgt sinngemäß die Auseinandersetzung mit der Erklärung ἀπ' αἰτίας — und ist formal durch das οὐ γὰρ ἀπόχρη τοῦτο λέγειν (290, 19 f) auf das οὐκ αὔταρκες δὲ πρὸς τὴν Πλάτωνος θεωρίαν (290, 12 f) bezogen. Hat Proklos aus eigenem seine einschränkende Kritik der ἀπ' αἰτίας-Erklärung an die Kritiken des Jamblich angeschlossen oder stammt auch diese Kritik aus Jamblich? Das letztere scheint mir wahrscheinlich. Denn der ganze Abschnitt hört sich an wie eine Kritik an Plotin und Porphyrios. Der erstere lehrte, daß alle dem Einen folgenden Dinge γενητά seien (s. Teil I S. 126); der zweite meinte in ähnlicher Weise, γενητόν sei alles, was von einer Ursache herstamme. Er unterschied die γενητά, die ihr Sein zufolge einer Zusammensetzung besitzen, von den ἁπλᾶ καὶ ἀσύνθετα γενητά. Erstere seien auflösbar und infolgedessen vergänglich, letztere unauflösbar und unvergänglich. Die Körper seien auf zweifache Weise γενητά, sofern sie von einer Ursache abhängen und sofern sie zusammengesetzt sind. Seele und Nus seien dagegen nur insofern γενητά, als sie von einer Ursache abhängen (Porphyrios, Sent. 14). Proklos, bzw. sein Gewährsmann (Jamblich?)[167], lehnt es demgegenüber ab, das von einer Ursache Abhängige als γενητόν zu bezeichnen[168]. Gewordensein und Ewigkeit schließen einander aus, so daß es keinerlei ewige Wesenheiten mehr gäbe, wenn alles γενητά wäre und das Eine der Ewigkeit noch voraufgeht (vgl. 231, 10).

Der zweite Abschnitt weist in seinem Unterabschnitt a) starke Berührung mit 282, 3—22 auf, wo auch das Aristoteleszitat schon begegnete. 281 f wurden die beiden Erklärungen — ἀπ' αἰτίας (281, 5 ff) und ὡς ἀεὶ γιγνόμενον ἅμα καὶ γεγενημένον (282, 3 ff) — getrennt behandelt, hier werden sie hingegen zusammengesehen.

Unterabschnitt b) erinnert an die Erklärungen des Porphyrios, der das Gewordensein der Welt im Timaios vor allem mit ihrer

---

[167] Ist Jamblich wirklich der Gewährsmann des Proklos, so ist Proklos' Urteil 277, 10 ff über Plotin, Porphyrios und Jamblich sehr summarisch geraten. Aber dergleichen ist in doxographischem Zusammenhang durchaus nicht ungewöhnlich, wo es um den bloßen Kern einer Lehre geht. In der Tat haben ja auch Jamblich/Proklos an unserer Stelle die ἀπ' αἰτίας-Erklärung nicht als unrichtig bezeichnet, sondern nur vor falschen (gefährlichen) Implikationen gewarnt.

[168] Vgl. 239, 24 ff.

Zusammensetzung aus verschiedenen Teilen erklärte (Teil I S. 137 ff. 144).

Die verschiedenen Gleichsetzungen, die Proklos dann im folgenden dritten Abschnitt vornimmt, sind nicht alle gleich einsichtig. Die Identifizierung des γέγονεν (28 B 7) mit dem σύγκειται — σύνθετόν ἐστι geht noch an. Schwieriger ist das Verständnis des Nachweises der Identität von γίγνεσθαι und γεγονέναι im Falle des Kosmos. Anlaß zu dieser Identifizierung ist, daß Platon im gleichen Argumentationszusammenhang bald das Präsens (27 D 6; 28 A 3. 4. C 1), bald das Perfekt benutzt (28 B 6. 7). Proklos versucht nun nachzuweisen, daß beide Ausdrucksweisen auf dasselbe hinauslaufen, indem er eine Analogie im Sprachgebrauch Platons glaubt feststellen zu können: So wie Platon vom Seienden das Prädikat „es war" anstelle des Prädikats „es ist" verwendet, so gebrauche er auch das Prädikat „es ist geworden" anstelle von „es wird". Denn wie im Bereich des intelligiblen Kosmos Präteritum und Präsens in eins fallen, so laufen im Falle des sichtbaren Kosmos das Präsens „es wird" und das Perfekt „es ist geworden" auf eins hinaus. Denn der Kosmos ist immer vollendet und fertig geworden und gleichwohl immer noch im Werden begriffen.

Für seine Ansicht, daß Platon vom Seienden das Präteritum „es war" im Sinne des Präsens „es ist" verwendet, verweist Proklos auf Tim. 28 B 6, wo Platon fragt, „ob das All immer war". Proklos versteht das πότερον ἦν ἀεί also in dem Sinne von πότερον ἦν ἀεὶ ὄν[169], wobei er nach 27 D 6 ff das ἀεὶ ὄν als das schlechthin Seiende, d. h. als das Ewige auslegt; vgl. 276, 18 ff. 278, 27 ff. 279, 23 ff.

Die Notwendigkeit zu der etwas gezwungenen Erklärung des Perfekts γέγονεν (28 B 6/7) ergab sich dadurch, daß man die Frage nach dem Gewordensein der Welt mit dem Hinweis auf ihr ständiges Werden beantwortete — wie Philon, Tauros, Albin und andere es taten. Denn bei dieser Art der Erklärung war der Einwand zu erwarten, daß Platon nicht davon spreche, daß die Welt entstehe, sondern davon, daß sie entstanden sei. Diesen Einwand brachte Alexander von Aphrodisias gegen Tauros vor (Teil I S. 72 ff). Ich halte es daher für sehr wahrscheinlich, daß

---

[169] Vgl. die interessante anderslautende Erklärung des Präteritums ἦν (28 B 6) S. 278, 31 ff. Ähnlich wie an unserer Stelle deutet Proklos später das (ἀγαθὸς) ἦν Tim. 29 E 1, III 16, 13 ff. Vgl. auch Teil I S. 133 f.

die bei Proklos vorliegende Erklärung, Platon wolle andeuten, daß der Kosmos sowohl im Werden begriffen wie auch geworden sei, noch auf die Reaktion der frühneuplatonischen Exegeten gegenüber diesen Einwänden zurückzuführen ist.

Der vierte Abschnitt schließlich versucht aus der Antithese Tim. 27 D 6 ff zu beweisen, daß mit der Aussage, die Welt sei geworden, weder ein Gewordensein in einer bestimmten Zeit gemeint sei noch einfach ihr Zusammengesetztsein. An der genannten Stelle stellt Platon dem Werdenden das Immerseiende gegenüber. Da das Immerseiende nicht einzig und allein das Einfache bezeichnet (es bezeichnet außerdem das Ewige, das Beständige usw.), kann auch sein Gegensatz, das Werdende (τὸ γιγνόμενον) bzw. das Gewordene (τὸ γενητόν), nicht einzig und allein auf die Zusammensetzung hinweisen. — Dies klingt erneut wie eine Kritik an Porphyrios, der das γενητόν im Sinne des σύνθετον verstanden wissen wollte.

Man wird kaum fehlgehen in der Vermutung, daß es wiederum Jamblich ist, auf den die Kritik zurückgeht. Denn es ist bekannt, daß Jamblich Porphyrios korrigierte, wo immer er konnte. Zudem paßt die Art der Korrektur gut zu den Einschränkungen, die Jamblich 290, 3 ff und 290, 19 ff (auch hier vermuteten wir ja Jamblich als Urheber) gegen frühere Erklärungen vorbringt. Jamblich wandte sich gegen *jede einseitige* Auslegung[170]; nur *die Verbindung* der traditionellen Erklärungen, meinte er, könne vor Irrwegen bewahren; vgl. Teil I S. 170 f. So verbindet er hier die Erklärung, die Welt sei κατ' αἰτίαν geworden (290, 17 ff), mit der Auslegung, sie sei immer im Werden, zugleich aber fertig geworden, einerseits (290, 23 ff. 291, 3 ff) und der Interpretation, sie sei ein zusammengesetztes Gebilde, andererseits (291, 2 f).

Die Widerlegung der zeitlichen Interpretation des Gewordenseins verläuft ganz parallel: Das Immerseiende (Tim. 27 D 6) meint das Ewige, nicht das zeitlich Immerwährende. Diese Auslegung wird dadurch gestützt, daß Platon auch den überzeitlichen Demiurgen und das Paradigma als ἀεὶ ὄντα bezeichnet. Der Gegensatz zur Ewigkeit ist nun nicht die Teilzeit, sondern die Zeit schlechthin, der Gegensatz zum Ewigen also das in der gesamten

[170] Vgl. οὐ μὴν οὐδὲ . . . κατ' ἐπίνοιαν μόνην (290, 3 f); τοῦτο . . . οὐκ αὔταρκες (290, 11 f); οὔτε γὰρ κατὰ χρόνον . . . οὐθ' ὅτι ἀπ' αἰτίας ἁπλῶς (290, 18 f) ~ οὐ τὸ γενητὸν ⟨τὸ⟩ κατὰ χρόνον . . . ἢ τὸ σύνθετον ἁπλῶς (291, 12 f). Wenn Proklos hier Jamblich nicht einfach ausschreibt, so folgt er doch sehr eng der Methode seiner Kritik und Erklärung.

Zeit Existierende. Also weist das Gewordensein auf Teilhabe an der Zeit, genauer an der Gesamtzeit.

Eine Aporie schließt sich an (291, 25 ff), die sich unversehens in eine Rechtfertigung, ja einen Preis der Diktion (292, 9 ff) und schließlich der Beweisführung (292, 19 ff) Platons ausweitet. Zunächst nun 291, 25 — 292, 19:

„Da könnte man nun fragen, selbst wenn man soweit zustimmt, warum wir den Kosmos *aufgrund seines Körpers* geworden genannt haben[171]. Da es im Kosmos einen Körper gibt, der einzig und allein geworden ist, aber auch eine göttliche, immerseiende Seele und noch über dieser einen göttlichen Nus, so stellt sich die Frage, aufgrund welcher Einsichten wir den Kosmos mit Rücksicht auf seinen Körper geworden und nicht vielmehr mit Rücksicht auf seine Seele oder seinen Nus ungeworden genannt haben. Denn durch seine Form werde ja der Gesamtkosmos allenthalben charakterisiert, so sagen sie, und nicht durch die zugrundeliegende Natur. — Gewiß, aber auch Sokrates heißen wir sterblich, obschon er eine unsterbliche Seele hat, weil das Lebewesen in ihm sterblich ist.

Wollte man aber jene Bemerkung anschließen, daß wir in diesem Augenblick das körperliche Element des Alls betrachten, das noch nicht mit der Seele zu gemeinsamer Ordnung verbunden ist, so wäre diese wohl berechtigt. Wenn man darüberhinaus[172] sehen wird, daß es Seele und Nus besitzt[173], dann wird man es einen Gott heißen, so wie Platon den Kosmos im Staat einen ‚gewordenen Gott' (546 B)[174] und in der vorliegenden Schrift einen ‚glückseligen Gott' (34 B 8) zu nennen für richtig erachtet hat.

Wer hätte aber das All — und zwar gerade an dieser Stelle[175] — großartiger gepriesen (als Platon), der, da er seine Bedenken

[171] Vgl. S. 4.7.16.25.31.37 f

[172] 292, 6: ἂν δὲ αὖ: aus ἂν δὲ ἄν (C) gewonnen von Praechter 517, dem sich Festugière anschließt.

[173] ἔμψυχον . . . καὶ ἔννουν (292, 6): Tim. 30 B 8: ἔμψυχον ἔννουν τε.

[174] ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος. „Ici, comme en in Remp. II 14, 8 ss. Proclus a θεῖον γενητόν." Festugière z. St. Die Erklärung des θεῖον γεννητόν als Kosmos kennt schon Plut. Procr. an. 10 (1017 C).

[175] καὶ ἐν αὐτοῖς τούτοις (292, 9 f) macht Schwierigkeiten. Festugière übersetzt: „Même en employant ce langage". M. E. will Proklos sagen: gerade die inkriminierte Stelle, an der Platon das All geworden nennt, ist ein Zeichen für Platons hohe Auffassung vom Kosmos.

hatte, es ohne weiteres[176] geworden zu nennen, das Ungewordensein den ewigen Dingen zuwies und auf diesem Hintergrund (οὕτως) den Kosmos als geworden bezeichnete[177] — denn der Kosmos erfährt ja keine Beeinträchtigung seiner Größe, wenn er im Vergleich mit dem Ewigen geworden genannt wird —; Platon verband ferner das sich auf den Kosmos beziehende γιγνόμενον (vgl. 27 D 6.28 C 1) mit dem γέγονεν (28 B 7), um ihn einerseits als fertig geworden und seiend, sofern er nämlich ein ganzheitliches und vollkommenes Gebilde ist, um ihn andererseits als geworden zu erweisen, sofern er sein Sein in der Zeit besitzt[178]; ferner gab er dem Kosmos den Ursprung nur eines bestimmten Entstehens, nicht jeglichen Entstehens[179]; schließlich bezeichnete er ihn im Hinblick auf seine Körperhaftigkeit als ‚Werden' (γένεσις, 29 D 7)[180], wobei er von den göttlichen Kräften in ihm absah, aufgrund deren er ‚ein glückseliger Gott' (34 A 8) ist und genannt wird."

Der Einwand ist klar formuliert: Weshalb bezeichnen wir den Kosmos mit Rücksicht auf seinen Körper als geworden und nicht vielmehr mit Rücksicht auf seine Seele und den Nus als ungeworden, obschon doch sonst überall das Formgebende für die Benennung ausschlaggebend ist und nicht das materielle Substrat?

Proklos antwortet zunächst mit einer Analogie: Auch das menschliche Individuum wird sterblich genannt, obschon es eine unsterbliche Seele besitzt. Als Grund für diese Benennung gibt Proklos an, daß „das Lebewesen in ihm sterblich" sei. Die Begründung ist seltsam. Zunächst: was ist das sterbliche Lebewesen in ihm? Kaum Körper und unsterbliche Seele, viel eher die vergänglichen Bestandteile des Menschen, also sichtbarer Körper, vergängliches Seelengefährt und alogische Seele (vgl. III 319, 13 f), d. h. alles, was nach Proklos von den „jungen Göttern" hervorgebracht wird (III 238, 19 f. 320, 14 ff). Dann lautet die Analogie: Wenn schon das Individuum Sokrates, dessen Wesen nach platonischer Auffassung seine unsterbliche Seele ist, nach seinem *zeitweiligen* Aufenthaltsort, dem sterblichen Lebewesen, sterblich genannt wird, wieviel sinnvoller ist es da, wenn man den Kosmos

---

[176] Dieser sinngemäße Zusatz ergibt sich aus dem folgenden οὕτως.
[177] Vgl. 278, 27 ff. 279, 11 ff. 25 ff.
[178] Vgl. 291, 9 ff.
[179] Vgl. 280, 6 ff. 283, 19 ff. 285, 26 ff.
[180] Ähnlich Prokl. bei Philop. Aet. m. XIV S. 538, 18 f.

nach seinem Körper geworden nennt, der ohne Anfang und Ende mit ihm koexistiert. — Daß die Analogie hinkt, dürfte Proklos wohl klar gewesen sein; denn die Seele des Menschen trennt sich einmal wirklich von ihrem Lebewesen, der Kosmos existiert dagegen nie abgetrennt von seinem Körper.

Nach der Analogie wird eine zweite Erklärung gegeben: Platon spricht an unserer Stelle (Tim. 28 BC) noch nicht von der Seele, sondern nur vom Körper des Kosmos; die Seele kommt erst 34 A 8 ff, genauer B 3 ff ins Spiel (ein Präludium dazu ist 30 B). Erst an dieser Stelle kann der Kosmos von Platon als das bezeichnet werden, was er — eben aufgrund seiner Seele — ist: ein Gott[181]. Nicht nur der Timaios, auch der Staat ist ein Zeugnis dafür, eine wie hohe Meinung Platon vom Kosmos hatte. Denn auch im Staat (546 B) bezeichnet er ihn als ein ϑεῖον γενητόν.

Indes — meint Proklos — nicht erst Tim. 34 A 8 ff bringt die rechte Würdigung des Kosmos. Auch in unserem Lemma selbst wird der Würde des Alls kein Abbruch getan, wenn es geworden genannt wird, vielmehr wird auch hier seine ehrenvolle Stellung durchaus hervorgehoben. Mit vier Argumenten versucht der Kommentator dies zu beweisen:

1. Das Gewordensein des Kosmos ist in Relation zum Ewigen zu verstehen. Es bedeutet keine Herabsetzung seiner Würde.
2. Wie die Wortwahl Platons zeigt, ist der Kosmos — anders als die gewöhnlichen Dinge — werdend und geworden *zugleich;* geworden und seiend (ὄν!) ist er, sofern er vollkommen ist, werdend, sofern er sein Sein in der Zeit besitzt.
3. Platon sagt vom Kosmos nicht, er habe den Ursprung jeglichen Werdens wie das gewöhnliche Ding, sondern nur den Ursprung eines ganz bestimmten Entstehens.
4. Wenn Platon das körperliche Element des Kosmos als Werden bezeichnet, dann geschieht das in bewußtem Absehen von den göttlichen Kräften (also von Seele und Nus) in ihm.

Die Argumente sind uns längst wohlbekannt, doch sollte man die Färbung beachten, die sie hier erhalten: Sie sind darauf abgestellt, jede Wertminderung des Kosmos aufgrund seines Gewordenseins in Frage zu stellen, ja zu betonen, wie positiv er von

[181] Schon 276, 27 ff hatte Proklos auf diese Erklärung angespielt.

Platon dargestellt wird. Auffälligstes Indiz für diese Tendenz ist, daß Proklos sich sogar nicht scheut, den Kosmos als seiend (ὄν) zu bezeichnen (292, 15), ein Prädikat, das er bisher gemieden hatte. Nebenbei sei bemerkt, daß unser Kommentator in der Formulierung denselben Fehler macht wie schon 280, 6 ff (oben S. 22), indem er statt von einem ganz *bestimmten Ursprung* des Werdens (vgl. Tim. 28 B 7: ἀρχῆς τινος) vom Ursprung eines *bestimmten Werdens* spricht.

Dem Preis der Diktion folgt, wie schon gesagt[182], der Preis der Beweisführung (292, 19 — 293, 5):

„Indes, auch die Beweisführung verdient Bewunderung; sie hat nämlich auf ganz wissenschaftliche Weise von der Definition ihren Ausgang genommen. Eben deshalb hat er auch die Ordnung umgekehrt. Denn in den Grundsatzerklärungen (ὑποθέσεσι, 27 D 6 — 28 A 4) hat er das Gewordene als das durch Meinung Erfaßbare definiert, in die Beweisführung des Gewordenen hingegen (28 B 7 — C 2) die Umkehrung dieser Definition aufgenommen, um die Definition zum Mittelglied zu machen, wie man ja überhaupt bei Beweisen vorgehen soll. Eben dies soll ja recht eigentlich den Satz zum Beweis erheben. Wenn nämlich die Meinung die rationalen Gründe (λόγους) der gewordenen Dinge beinhaltet, erhält sie ihnen gegenüber die Rangordnung einer Ursache[183]. Aus diesem Grunde — scheint mir — hat sich Platon auch nicht mit dem Prädikat ‚wahrnehmbar' zum Nachweis des Gewordenseins begnügt, sondern hat hinzugefügt, daß das Gewordene ‚durch Meinung erfaßbar' sei; denn die Wahrnehmung erkennt nur die *Wirkungen* der wahrnehmbaren Dinge, indem sie von ihnen affiziert wird und leidet, die Meinung hingegen erkennt auch die *Wesenheiten*[184]. Denn sie hat ein Vorverständnis (προείληφε) ihrer rationalen Gründe[185]. Um nun nachzuweisen, daß das Wesen der sichtbaren Dinge selbst geworden ist, hat er den Bau seines Beweises auf dem Fundament des durch Meinung Erfaßbaren erstellt."

---

182 Oben S. 57.

183 Vgl. Festugière z. St.

184 Vgl. 248, 11 — 251, 4; gegen diese Ansicht polemisiert Olympiodor, In Phaed. S. 25, 14 ff Norvin.

185 Vgl. Festugière z. St. Zur Doxa bei Proklos vgl. H. J. Blumenthal, Plutarch's exposition of the De anima and the psychology of Proclus, Fondation Hardt, Entretiens XXI, Vandoeuvres-Genève 1975, 133 ff.

Bewunderung verdient nach Proklos Platons Beweisführung für das Gewordensein der Welt (Tim. 28 B 7 — C 2) aus zwei Gründen:

1. wegen der Wissenschaftlichkeit seiner Beweisführung;
2. wegen der Gründung des Beweisganges auf das δοξαστόν und nicht bloß auf das αἰσθητόν.

An der oben S. 33 herangezogenen Stelle I 240 f hatte Proklos im Gefolge von Vorgängern in Tim. 27 D 6 — 28 A 4 die Definition des γιγνόμενον sehen wollen. Oben wurde das Nötige zur Frage nach der Berechtigung dieser Interpretation gesagt. Es zeigte sich dort, daß Proklos sich durch seine eigene Erklärung Ungelegenheiten schuf. Ähnliches können wir hier feststellen.

Geht man nämlich wie Proklos von der Annahme aus, Platon definiere 27 D 6 ff das γιγνόμενον als δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, so muß man eine Erklärung dafür angeben, weshalb Platon sich wenige Zeilen später (28 B 7 — C 2) nicht der Definition, sondern ihrer *Umkehrung* zum Erweis des Gewordenseins der Welt bedient. Die Erklärung, die Proklos für die Verwendung der Umkehrung der Definition in Tim. 28 B 7 ff gibt, dieses Vorgehen sei wissenschaftlich, sofern *durch die Umkehrung* der Definition diese Definition zum Mittelglied des Beweises werde, ist offensichtlich eine Verlegenheitslösung, da Platon ja nicht die Umkehrung seiner Definition (28 A 2 f), sondern die Definition selbst als Mittelterm seines Beweises annimmt[186]. Vor allem aber überspielen die Worte des Proklos die zentrale Frage, ob denn die Definition überhaupt ohne weiteres umkehrbar sei. Platon hätte sich gegen die Umkehrung ganz gewiß gesträubt (s. o. S. 33), während Proklos sie für umkehrbar hält (241, 4 ff. 284, 14 ff), weil er den Begriff des Werdens in der Definition (27 D 6 ff) enger faßt als Platon (oben S. 33).

Was Proklos an dem Beweisgang herausstellen will, läßt sich am besten mit seinen eigenen Worten zeigen. Er entfaltet den platonischen Beweis 283, 12 ff trefflich auf folgende Weise:
— εἰ γὰρ ὁ κόσμος ὁρατὸς καὶ ἁπτὸς καὶ σῶμα ἔχων,
— τὸ δὲ ὁρατὸν καὶ ἁπτὸν καὶ σῶμα ἔχον αἰσθητόν,

[186] An der verwandten Stelle 283, 17 f sagt Proklos, diese Art der Beweisführung werde auch von den γεωμέτραι verwendet. Festugière zur Stelle weist darauf hin, daß im Euklidkommentar des Proklos auffälligerweise keinerlei Anspielung auf diese Art der Beweisführung zu finden ist.

— τὸ δὲ αἰσθητὸν δοξαστὸν μετ' αἰσθήσεως,
— τὸ δὲ δοξαστὸν μετ' αἰσθήσεως γενητόν (~ Tim. 28 A 2 f),
— ὁ κόσμος ἄρα γενητός ἐστιν
ἀποδεικτικῶς ἐκ τοῦ ὅρου δεδειγμένος κατὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ ὅρου.

Hier zeigt sich sehr schön, wie die Definition Platons (Tim. 28 A 2 f) bzw. des Proklos Umkehrung der Definition den Mittelterm für den Beweis bildet. Auch hier betont Proklos fälschlich, daß der Beweis auf der Definition des Gewordenen ruhe (ἐκ τοῦ ὅρου δεδειγμένος) und durchgeführt worden sei mit Hilfe der Umkehrung der Definition (κατὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ ὅρου). Auch hier wieder keine Erklärung dazu, ob die Definition umkehrbar sei.

Der Beweis (28 B 7 — C 2) geht von der Wahrnehmbarkeit des Kosmos aus und verbindet mit der Wahrnehmbarkeit die Faßbarkeit durch die Meinung. Ebenso werden 28 A 2 f Wahrnehmbarkeit und Faßbarkeit durch die Meinung zusammengenommen. Weshalb diese Verknüpfung?, fragt Proklos. Weshalb begnügt sich Platon nicht mit der Wahrnehmbarkeit und schließt nicht:

Alles Wahrnehmbare ist geworden;
die Welt ist wahrnehmbar;
also ist die Welt geworden?

Die Antwort lautet: Die Wahrnehmung erkennt nur die Wirkungen der Dinge und dringt nicht zum Wesen vor; die Meinung hingegen hat auch ein Vorverständnis (προείληφε) über die rationalen Gründe und erkennt somit auch die Wesenheiten. Da es Platon darum ging, die sichtbaren Dinge als *wesenhaft geworden* zu erweisen, mußte er seinen Beweis auf die Meinung gründen und nicht bloß auf die Wahrnehmung.

Der Preis der Diktion Platons wird im folgenden wiederaufgenommen, nachdem die Beweisführung gebührend gewürdigt ist. Er weitet sich bald zu einer Rechtfertigung der Annahme aus, die Welt könne geworden und unvergänglich sein (293, 6 — 294, 28): „Ferner zeigt die Tatsache, daß Platon dem Prädikat γιγνόμενον (28 C 1) nicht das Prädikat ἀπολλύμενον hinzufügte, seine Ehrfurcht vor dem Kosmos, obschon auch dieses Prädikat in gewisser Weise berechtigt ist, wie wir vorher dargelegt haben[187]. Gleichwohl zeigt auch diese Auslassung Platons religiöse Achtung

[187] 243, 14 ff. Vgl. Simplicius, De caelo 104, 16 ff.

(εὐλάβεια). Obschon er an der Vergänglichkeit als Konsequenz (aus dem Gewordensein) festhält, setzt er sie nicht hinzu. Darüber dürfte sich wohl manch einer von denjenigen Leuten wundern, die der Meinung sind, die Welt sei bei Platon zeitlich entstanden. Denn offensichtlich ist dasjenige Werdende, was er als durch Meinung erfaßbar bezeichnet, gleichzeitig auch der Vergänglichkeit unterworfen (Tim. 27 D 6 ff), jenes hingegen (28 C 1) nicht gleichzeitig.

Trotzdem aber ist der Kosmos sowohl der Vergänglichkeit unterworfen wie unvergänglich, freilich nennt ihn der Philosoph offensichtlich nicht in dem selben Sinne der Vergänglichkeit unterworfen und unvergänglich — das wäre ja lächerlich — vielmehr heißt er ihn unvergänglich im zeitlichen Sinne, im gleichen Sinne also wie er ihn ungeworden nennt. Denn wenn das Gewordene vergänglich ist, wie im Staat (546 A 2) geschrieben steht, dann ist das Unvergängliche ungeworden. Der Vergänglichkeit unterworfen ist dagegen der Kosmos, sofern er sich selbst nicht zu erhalten vermag.

Denn wie das Körperliche, weil fremdbewegt, auf sich selbst gestellt, unbewegt ist, so ist es auch, auf sich selbst gestellt, der Vergänglichkeit unterworfen, da es von einem anderen erhalten wird. Kein Körper ist ja in der Lage, sich selbst hervorzubringen oder zu erhalten. Denn alles, was hervorbringt, wirkt etwas, alles Wirkende aber ist unkörperlich. Selbst wenn es ein Körper ist, so wirkt es mit körperlosen Kräften. Mithin ist alles Hervorbringende körperlos. Ferner hat das, was die Fähigkeit zur Erhaltung besitzt, das Vermögen, etwas zu wirken, — ich meine Einheit und Unzertrennlichkeit — alles zum Wirken Fähige aber ist teillos. Folglich ist alles, was die Fähigkeit zur Erhaltung besitzt, teillos. Es ist also unmöglich, daß, was die Fähigkeit hat, sich selbst zu erhalten, ein Körper ist. Denn das Erhalten gehört nicht zum Körper. Ist er doch qua Körper teilbar, wie u. a. im Sophistes (246 A 7 — C 2) gegen diejenigen geschrieben steht, die behaupten, die Körper seien alles. Das Erhaltende ist teillos. Wenn aber das Erhaltene der Körper ist, das Erhaltende hingegen das Unkörperliche, dann vermag der Körper sich nicht selbst zu erhalten. Füglich muß das, was sich selbst erhält, notwendigerweise teillos sein. Wie also der Körper seiner Natur nach eine begrenzte Kraft besitzt[188], so ist er seiner Natur nach dem Vergehen unterworfen, nicht als ob er eine

[188] Vgl. oben S. 5.

Eignung zum Untergang besäße, vielmehr weil er seiner Natur nach sich nicht zu erhalten vermag, und nicht als ob er nur der Möglichkeit nach vergänglich wäre — damit dann die Frage nach seinem wirklichen Vergehen doch noch im Raume stehen bliebe — sondern weil er auch Unvergänglichkeit sich selbst zu verleihen nicht imstande ist.

Woher hat der Kosmos nun also seine immerwährende Dauer und von wo empfängt er seine grenzenlose Kraft? Von der Wirkursache, möchte ich wohl antworten. Denn wie er von dort her bewegt wird, so entsteht er auch durch Einwirkung von dort, und zwar entsteht er immer. Denn alles, was durch Wirkung von Seiten einer unbewegten Ursache entsteht, hat, wie auch der göttliche Aristoteles[189] irgendwo sagt[190], eine unaufhörliche Natur. Auch nach dieser Überlegung dürfte daher der Kosmos immerwährende Dauer besitzen, da er aus einem unbewegten Akt demiurgischen Schaffens hervorgeht. Da er aber seiner eigenen Natur gemäß geworden ist, entsteht er fortwährend unter Einwirkung von Seiten des Vaters. Und weil er als vollständiges Ganzes unmöglich unvollkommen sein kann, ist er nicht nur in dauerndem Werden begriffen, sondern auch dauernd fertig geworden[191], wofern auch seine Bewegung ‚immer am Ziel' ist, wie auch Aristoteles sagt[192]. Um wieviel ⟨mehr⟩ ist da sein in seinem Wesen fundiertes Werden immer am Ziel, das die Vollkommenheit des Schöpfers nachahmt, so daß er sowohl immer wird als auch schon fertig geworden ist, was er jeweils wird. Denn er vermag die Unermeßlichkeit der Kraft, die ihn hervorbringt, nicht auf einmal aufzunehmen, vielmehr wird er fortwährend von Augenblick zu Augenblick von Seiten der ihn hervorbringenden Kraft durch momentane Berührung mit dem Unendlichen gestärkt, um existieren zu können. Da

---

[189] ὁ δαιμόνιος Ἀριστοτέλης. Vgl. zu dieser Charakterisierung des Aristoteles H. D. Saffrey und L. G. Westerink in ihrer Ausgabe von Prokl. Theol. Plat. I (Paris 1968) 141 zu S. 35, note 5.

[190] Gemeint ist nicht EN 1134 b 25 f, wie Diehl angibt, noch Met. 1072 a 21 ff, wie Festugière meint, oder Met. 1072 a 9 ff, wie Dodds, Elem. 241 vorschlägt, sondern Phys. 259 b 32 ff. Vgl. die ausführliche Darlegung dieses Argumentes bei Philop. Aet. mundi IV S. 55, 25 ff (aus des Proklos Spezialschrift über die Ewigkeit der Welt) und Remp. II 10, 17 ff. 11, 12 ff. 19, 26 ff. Der Gedanke findet sich bei Proklos häufiger, z. B. Tim. I 39, 14 ff. 108, 6 f. 139, 2 f; Elem. theol. 76. Vgl. Trouillard 99 f.

[191] Vgl. 291, 9 ff. 292, 13 ff.

[192] Zum drittenmal zitiert Proklos hier Meteor. 339 a 26; vgl. 282, 20 f. 290, 27 f.

er das Unendliche auf einmal zu empfangen nicht die Kraft hat, nimmt er von jenem (jeweils) nur einen Teil auf[193], und zwar liegt der Grund für dieses Empfangen beim Geber, nicht bei ihm selbst[194]. So hat denn die immerwährende Dauer des Kosmos ihre Gültigkeit und auch sein Entstehen seinen Platz."

Vorstehender Text zerfällt in folgende Abschnitte:

1. Der Wortlaut von Tim. 28 C 1 f verdient besondere Beachtung und Würdigung (293, 6—14).
2. Der Kosmos ist vergänglich und unvergänglich zugleich (293, 14—20). Begründungen:
3. Qua Körper kann er sich nicht selbst erhalten und ist daher vergänglich (293, 20 — 294, 8).
4. Erhalten wird er von einer ewigen Wirkursache, und darin gründet seine grenzenlose Dauer (294, 9—28).

Der Preis des Wortlauts schließt sich über das Lob des Beweisganges (292, 19 ff) hinweg an 292, 9 ff an. Wurde dort das Prädikat „geworden" im Hinblick auf den Kosmos verteidigt, so wird hier das Fehlen des Pendants zu diesem Prädikat („vergänglich") überschwänglich gelobt. Hier wie dort das Bemühen, Platons religiöse Achtung vor der Größe und Göttlichkeit des Kosmos zu betonen[195]. Unser erster Abschnitt gehört also fest zu der voraufgehenden Apologie Platons hinzu, leitet aber gleichzeitig einen neuen, ausführlichen Gedankengang ein.

Aus dem Fehlen des ἀπολλύμενον (28 C 1 f) darf nach Proklos nicht geschlossen werden, der Kosmos sei unvergänglich[196]. Denn

---

[193] Vgl. 279, 7 ff. II 100, 17 ff.

[194] Vgl. Tim. 29 E 1 ff.

[195] Wenigstens in einer Fußnote möchte ich die Vermutung äußern, daß die Apologie sich gegen Vorwürfe von Seiten des Peripatos richtet, speziell gegen Vorwürfe des Alexander von Aphrodisias. Für diese Annahme spricht, daß die Gegner das All als etwas Großartiges und Göttliches priesen, Platons Weltall hingegen als zeitlich geworden ansahen (293, 10 ff) und darin eine Minderung der Würde des Kosmos erblickten (vgl. 292, 12 f). Gerade Alexander hat in der Auseinandersetzung mit Platonikern mit dem ἀπολλύμενον (Tim. 28 A 3) gearbeitet (s. Teil I S. 72 f). Schließlich würde man gerne glauben, daß er die Schlüssigkeit des Beweises Tim. 28 B 7 — C 2 anzweifelte (vgl. 292, 19 ff). Gegen die peripatetischen Anschuldigungen hätte Proklos, bzw. sein Gewährsmann, dann den Archegeten des Peripatos selbst bemüht, der in unserem Passus so oft herangezogen wird.

[196] Das hatte möglicherweise Attikos getan, der ja nach Proklos (284, 13 f) ein Meister im Berufen auf den Wortlaut war.

Platon akzeptiert das Axiom, daß alles Entstandene vergänglich ist. Vielmehr ist er vergänglich und unvergänglich zugleich, unvergänglich im zeitlichen Sinne, vergänglich, weil er sich selbst nicht zu erhalten vermag.

Proklos begründet zunächst die Vergänglichkeit des Kosmos: Sie beruht auf seiner Körperlichkeit. Denn der Körper kann sich nicht selbst erhalten, da er qua Körper keine wirkende Kraft besitzt, die diesen Zusammenhalt bewirkt. Alle wirkende Kraft ist teillos und unkörperlich. Also vermag der Kosmos qua Körper seinen Zusammenhalt nicht zu garantieren und ist ständig von Auflösung bedroht. Sein Zusammenhalt wird vielmehr vom Unkörperlichen gewährleistet, von der ewigen Wirkursache, die ihn schafft und erhält. Da er unmittelbar von einer unbewegten Ursache geschaffen wird, hat er ewigen Bestand. Denn das Unbewegte ändert sich nicht. Das Schaffen erfolgt im Sinne einer creatio continua, in der der Kosmos aus dem Unendlichen ständig soviel empfängt, wie er aufzunehmen vermag. Und da er immer soviel aufnimmt, wie er vermag, ist er ein vollkommenes Ganzes.

Aufgrund dieser beiden Komponenten — Körperlichkeit und ständiger Einwirkung der Wirkursache — ist der Kosmos sowohl entstanden und vergänglich als auch unentstanden und unvergänglich, ersteres aufgrund seiner Körperlichkeit, letzteres aufgrund seiner unmittelbaren Abhängigkeit von einer ewigen, unbewegt wirkenden Ursache.

Die willkommene Übereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles im dritten Abschnitt des voraufgehenden Textstückes ist für Proklos Anlaß, auf die Differenzen zwischen beiden einzugehen. Er beschränkt sich dabei nicht nur auf das anstehende Thema, sondern berührt auch andere Lehrunterschiede (294, 28 — 296, 12):

„In diesem Punkte wenigstens stehen die beiden Männer nicht im Gegensatz, sie unterscheiden sich dennoch insofern, als Platon lehrt, die Substanz (οὐσία) des Himmels sei koextensiv mit der Gesamtzeit (38 C 2), Aristoteles[197] hingegen annimmt, sie sei schlechthin ‚immer seiend', obschon auch er durch viele Überlegungen gezwungen wird, sie auf eine Unendlichkeit in der Zeit zurückzuführen, da er die Ewigkeit als eine feststehende unendliche Kraft

[197] Zum Folgenden vgl. De caelo 279 a 18 ff (aus De philosophia: vgl. I. Düring, Aristoteles, Heidelberg 1966, 360 f. Effe 102 ff; vgl. W. Theiler, JHS 77, 1957, 129 ff = Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin 1970, 314 ff).

bezeichnet[198]. Er weist aber nach, daß keine unendliche Kraft einem begrenzten Körper zukommen kann[199], woraus offensichtlich folgt, daß der Kosmos infolge seiner Körperhaftigkeit die unendliche Kraft ständig empfängt und niemals in ihrer Gesamtheit besitzt, weil er begrenzt ist[200]. Folglich kann man mit Fug und Recht über den Kosmos nur soviel sagen, daß er von unendlicher Kraft *wird,* aber nicht *ist.* Wenn er aber von unendlicher Kraft wird, so ist klar, daß er im Verlaufe der unendlichen Zeit unendlich wird. Denn es versteht sich, daß das Unendlichsein einzig und allein dem Ewigen zukommt, dem unendlich Werdenden hingegen (nur) das gemeinsame Unendlichwerden zusammen mit der Zeit. Das Werden ist ja mit der Zeit gekoppelt, das Sein hingegen mit der Ewigkeit[201]. Daher ist auch Aristoteles wohl gezwungen zuzugeben, daß der Kosmos in gewisser Weise im Werden begriffen ist.

Ferner lehren beide offensichtlich, daß die Welt der Zahl nach (immer) dieselbe ist, doch nimmt der eine an, sie *sei* immer dieselbe[202], der andere, sie *werde* immer dieselbe, beide in Übereinstimmung mit ihren Prinzipien. Denn der eine (Platon) setzte eine Wirkursache vor dem All an, durch deren Wirkung er das All ins Sein ruft, der andere (Aristoteles) gibt in seinen Schriften eine Wirkursache für keines der immerwährenden Dinge zu[203]. Zudem hat der eine (Platon) die Zeit zusammen mit dem Wesen des Himmels entstehen lassen[204], der andere (Aristoteles) zusammen mit der Bewegung; denn er sagt, die Zeit sei die Zahl der Bewegung[205].

Aristoteles pflegte auch in anderen Punkten so zu verfahren. Denn was Platon dem Einen zuschreibt, das schreibt er dem Nus zu, das Fehlen einer Vielheit, die Tatsache, daß er Gegenstand des Strebens ist, daß er keines der unter ihm stehenden Dinge denkt[206]. Was aber Platon dem demiurgischen Nus zuordnet, das ordnet

198 Vgl. 279, 8 f und oben S. 18, Anm. 53, unten S. 69.

199 Vgl. oben S. 5 und 4, Anm. 9.

200 Dieselbe Schlußfolgerung schon 279, 10 f; vgl. 294, 21 ff. Zu unserer Stelle vgl. Dodds, Elem. 250.

201 Vgl. 281, 2 ff. 279, 19 ff.

202 Vgl. 279, 17 ff. 281, 4 f.

203 Vgl. Festugière z. St.

204 Tim. 38 B 6: μετ' οὐρανοῦ. 37 D 5—7.

205 Phys. 219 b 1 f. 220 a 24 ff.

206 Vgl. Festugière z. St.

Aristoteles dem Himmel und den Göttern am Himmel zu. Von diesen nämlich rührten das demiurgische Schaffen[207] und die Vorsehung[208] her. Und was Platon schließlich dem Wesen des Himmels zuschreibt, das schreibt dieser der Kreisbewegung zu — wobei er sich von den theologischen Prinzipien entfernt und mehr als notwendig in physikalischen Überlegungen verharrt[209].

Da aber der göttliche Aristoteles mit vielen Worten die Konvertibilität der Begriffe ‚geworden' und ‚vergänglich', ‚ungeworden' und ‚unvergänglich' durchhechelt[210], so muß man ihn daran erinnern, daß lange vor ihm auch Platon diesen Grundannahmen zustimmt, wenn er im Staat (546 A 2) schreibt, daß ‚allem Gewordenen die Vernichtung' folgt, und im Phaidros (245 D 3 f), daß das Ungewordene auch unvergänglich ist[211]. Wie ist es da denkbar, daß er dem All entweder ein Werden zubilligt, ohne zugleich dem Vergehen Einlaß zu gewähren, oder daß er dem ‚regel- und ordnungslos Bewegten' (30 A) ein Vergehen zuschreibt, ohne ihm auch ein Entstehen vor seinem Vergehen zuzugestehen[212]? Nein, vielmehr auf ganz andere Weise, wie sich ergibt, war sowohl das Entstehen des Alls von Platon gemeint als auch die ihm angemessene immerwährende Dauer, die mit der Art jenes Entstehens in Einklang steht."

In drei Abschnitte zerfällt der Text des Proklos:

1. Aristoteles' und Platons Differenzen hinsichtlich des Kosmos (294, 28 — 295, 19).
2. Differenzen in anderen Fragen (295, 19—27).

---

[207] Vgl. z. B. De gen. et corr. II 10; De caelo 279 a 28 ff und dazu Simplicius, De caelo 288, 26 ff. 96, 24 ff. 97, 12 ff. 113, 5 ff. 154, 7 ff; [Olympiodoros] In Phaed. S. 180, 22 f Norvin.

[208] Wo? EN 1179 a 24 ff? Nach Alexander von Aphr. bei Simplicius, De caelo 404, 4 ff in De caelo 286 a 31 ff.

[209] Vgl. S. 7, 8 f.

[210] In De caelo II 10 ff.

[211] Zur Argumentation mit den beiden Stellen vgl. Prokl. Remp. II 9, 26 — 11, 16, auch dort in Auseinandersetzung mit Vertretern einer zeitlichen Schöpfungslehre im Timaios; ferner Proklos bei Philop. Aet. mundi XVII S. 589, 6 ff; vgl. VI S. 120, 5 ff. Die Stellen gehören zum Repertoire in der Auseinandersetzung um die zeitliche oder unzeitliche Entstehung der Welt. Vgl. Teil I S. 104. 158 f und Simpl. De caelo 300, 16 ff.

[212] Hier liegt implizit eine Polemik gegen Attikos und Plutarch vor (vgl. 284, 23 ff; Philop. Aet. m. XVIII 606, 9 ff), die den Ἀριστοτελικαὶ ὑποθέσεις folgten (286, 21). Vgl. auch Proklos bei Philop. Aet. mundi XVII S. 590, 10 ff. Der Einwand stammt aus peripatetischem Bereich; vgl. oben S. 34, Anm. 102.

3. Zurückweisung der aristotelischen Interpretation des Gewordenseins der Welt im Timaios (295, 27 — 296, 12).

Die beiden ersten Abschnitte zeichnen sich durch das Bemühen um Harmonisierung der Lehren der beiden Philosophen aus. So wird behauptet, die Aussage des Aristoteles, die Welt existiere immer, könne nicht im Sinne der Ewigkeit (αἰών) verstanden werden, sondern nur im Sinne unbegrenzter zeitlicher Dauer, da die Ewigkeit von Aristoteles als eine feststehende unendliche Kraft definiert werde. Letzteres ist wohl aus De caelo 279 a 18 ff abgeleitet, wo gesagt wird, die hyperkosmischen Dinge unterlägen nicht der Zeit und seien daher ohne Alter, unveränderlich, unversehrbar. Sie verbrächten ihr Leben in vollster Selbstgenügsamkeit τὸν ἅπαντα αἰῶνα. Die Nähe dieses Passus zu Platon ist von jeher aufgefallen; kein Wunder, wenn man den αἰών dieser Stelle in platonischem Sinne deutete. Allerdings wird der αἰών von Aristoteles selbst im folgenden anders als von Platon definiert, nämlich als „die Vollendung, die die Lebenszeit eines jeden umfaßt, außerhalb deren nichts liegt, was der Natur entspricht". In diesem Sinne kann Aristoteles dann auch — völlig unplatonisch — die (Lebens-)Zeit des Kosmos als αἰών bezeichnen (279 a 25 ff). D. h. er macht den Unterschied zwischen αἰών und immerwährender zeitlicher Dauer des Proklos gerade nicht mit.

Aus der schon mehrfach zitierten Äußerung, daß kein begrenzter Körper im Besitz unbegrenzter Kraft sei, meint Proklos schließen zu dürfen, daß auch Aristoteles zugeben müsse, der Kosmos habe als begrenzter Körper seine unendliche Kraft nur im Unendlich-Werden nicht im Unendlich-Sein. Er *werde* in unendlicher Zeit selbst unendlich, *sei* aber nie unendlich, da das Unendlich-Sein nur dem Ewigen zukomme. Dies ist soweit eine Interpretation der Lehre des Stagiriten, daß es das Unendliche nie im Modus der Wirklichkeit, sondern nur im Modus der Möglichkeit gibt (Phys. III 5/6), z. B. als kontinuierliche unendliche Folge[213]. Möglicherweise hätte Aristoteles dem Proklos soweit folgen können. Wenn aber Proklos gleich darauf der Zeit das Werden, der Ewigkeit das Sein zuordnet, so hätte Aristoteles ihm gewiß die Gefolgschaft verweigert. Der αἰών ist bei ihm ja nicht auf die Hyperkosmia beschränkt, ebensowenig wie der Kosmos nach ihm bloßes Werden

[213] Vgl. Phys. 206 a 21 ff und die Interpretation des Simplicius, Phys. 1360, 9 ff. 1328, 9 ff.

ist. Da Proklos das weiß, folgert er auch aus seinen Prämissen nur, daß Aristoteles zu dem Zugeständnis gezwungen werde, daß der Kosmos „in *gewisser Weise* (πως) im Werden befindlich" (295, 11 f) ist.

Die Aussage, daß der Kosmos numerisch mit sich selbst identisch sei, kann Proklos beiden Philosophen in gleicher Weise zuschreiben. Ein Unterschied besteht allerdings darin, daß der Kosmos nach Aristoteles mit sich selbst identisch *ist*, nach Platon dagegen nur mit sich selbst identisch *wird*. Der Grund für die Differenz liegt im Ansatz verschiedener Prinzipien: Platon nimmt eine vorgeordnete Wirkursache (αἰτία ποιητική) des Kosmos an, die den Kosmos (kontinuierlich) erschafft; folglich kann man nur von einem Werden des Kosmos sprechen, denn dem ständigen Schaffen entspricht ein ständiges Entstehen. Aristoteles hingegen leugnet jede Wirkursache für die immerwährenden Dinge, also auch für den Kosmos[214]; folglich kann er dem Kosmos ein Sein zusprechen.

Es folgen nun Einzelheiten, die zeigen, daß die Differenzen zwischen beiden Philosophen graduell und nicht grundsätzlich sind. So ist die Zeit nach Platon an den Kosmos gebunden, nach Aristoteles an die Bewegung. Im hierarchischen Aufbau der Überwelt und des Kosmos hat Aristoteles lediglich das Eine gestrichen, im übrigen alle Prädikate der jeweils nächsten Stufe zugeschrieben.

Schließlich kommt Proklos zu einer kurzen Auseinandersetzung mit Aristoteles' Timaiosverständnis in der Frage der Weltentstehung. Auch hier ist wie im Voraufgehenden die Auseinandersetzung sehr höflich. Proklos weist seinen Kontrahenten darauf hin, daß Platon die Axiome „Alles Gewordene vergeht" und „Alles Ungewordene ist unvergänglich" kennt und akzeptiert[215]. Nimmt man an, wie der Platonismus der Antike es tat, daß Platons Schriften ein festes Lehrsystem voraussetzen, dann ist es unmöglich, daß der Kosmos im Timaios zeitlich geworden und unvergänglich ist oder daß das regellos bewegte Chaos (Tim. 30 A. 52 D ff) einmal vernichtet und zum Kosmos wurde, ohne daß

[214] Gegen diese Ansicht wendet sich ausführlich Simplicius, Phys. 1360, 24 ff; De caelo 154, 7 ff; Simplicius folgt seinem Lehrer Ammonios: ebd. 271, 13 ff.

[215] Proklos übersieht hier wie auch sonst gewöhnlich Tim. 41 A 8 f, wo Platon zu erkennen gibt, daß er das Axiom, alles Gewordene müsse vergehen, auch für den Timaios akzeptiert.

dieser Vernichtung ein Entstehen voraufging, nämlich durch Zerstörung eines früheren Kosmos. Denn die genannten Axiome sind umkehrbar (ἀντιστροφάς 296, 1)[216] oder, um es mit anderen Worten zu sagen: Das, was einen Gegensatz hat und dem Werden unterliegt, entsteht aus seinem Gegensatz (284, 28). Somit kann das Entstehen des Kosmos im Timaios nach Proklos nicht zeitlich gemeint sein, sondern ist nur in einer Weise zu verstehen, die dem Kosmos seine immerwährende Dauer beläßt[217].

Die Worte des Proklos in diesem letzten Abschnitt richten sich primär gegen Aristoteles, doch fühlt sich der aufmerksame Leser 296, 6 ff sofort an Proklos' Auseinandersetzung mit Attikos und seinen Anhängern erinnert, „die den Grundannahmen des Aristoteles folgten" (286, 21), ich meine 284, 24 ff. Bildete die Auseinandersetzung mit Attikos nach Vorspruch (282, 27 — 283, 19) und Resümee des Vorhergehenden (283, 19—27) in gewisser Weise den Vorstoß zum Kern der Erklärungen, so rundet die Kritik an den verwandten Vorstellungen des Aristoteles, des ersten und wirkungsvollsten Timaioskritikers, das Ganze ab. Zu diesem wirkungsvollen Abschluß fügt sich trefflich der höfliche Ton, den Proklos dem Archegeten des Peripatos gegenüber anschlägt, während Attikos S. 283 ff in gewohnter Weise als Prügelknabe der Kritik herhalten mußte. Nicht mit einer schrillen Dissonanz endet Proklos seine Erklärung des Lemmas, sondern mit eifrigem Bemühen um Ausgleich und Harmonie zwischen Platon und seinem berühmten Schüler.

Trotz der herausgestellten Beziehungen fällt es ziemlich schwer, eine sinnvolle Disposition der ganzen Erklärung des Proklos zu Tim. 28 B 7 — C 2 zu finden. Folgende Gruppen lassen sich scheiden:

1. 282, 27 — 283, 19: der spezifische Charakter der Argumentation des Timaios in diesem Lemma.
2. 283, 19—27: Resümee von 278, 24 — 282, 22.
3. 283, 27 — 285, 7: Auseinandersetzung mit Attikos' Lehre, das vorkosmische Chaos sei zeitlich ungeworden, der Kosmos dagegen zeitlich geworden.

[216] Vgl. dazu Prokl. Remp. II 10, 15 — 11, 16.

[217] Die Widerlegung des Aristoteles enthält dadurch eine besondere Pointe, daß Proklos sich eines Grundgedankens bedient, der bei Aristoteles selbst angelegt ist (De caelo 279 b 24 ff = Teil I S. 13 f).

4. 285, 7 — 286, 19: Rekapitulation von 277—282 und Interpretation von Tim. 28 B 7 — C 2: Der Kosmos ist (unzeitlich) geworden, weil er
   a) von einer äußeren Ursache abhängt und
   b) zusammengesetzt ist.

   Der „bestimmte Ursprung" von Tim. 28 B 7 ist die Finalursache.
5. Auseinandersetzungen mit Vorgängern:
   a) 286, 20 — 289, 6: mit den Vertretern einer zeitlichen Weltentstehung (Plutarch und Attikos),
   b) 289, 6 — 290, 3: mit Severus,
   c) 290, 3—17: mit anderen frühakademischen und mittelplatonischen Erklärungen.
6. 290, 17 — 291, 24: Ergänzung zu Punkt 4) und 5c): das All ist geworden, weil es immer im Entstehen begriffen und zugleich fertig entstanden ist.
7. 291, 25 — 293, 5: Aporie und Preis des platonischen Wortlautes und der Art der Beweisführung.
8. 293, 6 — 294, 28: Erneuter Preis des Wortlautes, der sich zu einer Rechtfertigung der Annahme ausweitet, die Welt sei geworden und vergänglich, ungeworden und unvergänglich.
9. 294, 28 — 296, 12: Auseinandersetzung mit dem ersten Dissidenten in dieser Frage, Aristoteles.

Wie man sieht, habe ich mich der Disposition des Textes durch Festugière weitgehend nicht anschließen können. Dieser unterteilt den Text nach Unter- und Oberpunkten, die mir nicht einleuchten. Die von Festugière angegebene saubere Disposition besteht bei näherem Hinsehen nicht. Bewußt disponiert scheinen mir einzig Anfang und Schluß der Erklärung. Dazwischen wurde nach dem nun schon bekannten Baukastenprinzip Problem an Problem, Erklärung an Erklärung gefügt. Das geht nicht ohne Überschneidungen und Wiederholungen ab: Der Blick auf unsere Inhaltsangabe zeigt klar, daß die erste Auseinandersetzung mit Attikos ein Einschub ist, wodurch es nötig wurde, die Rekapitulation von 277—82 zweimal zu bringen. Der Einschub gehört auch nicht eigentlich hierher, sondern zur Erklärung von 30 A. Mag sein, daß Proklos die Kritik an Attikos im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit Aristoteles am Schluß eingefügt hat. In den Punkten 4—6 sind zwei ursprünglich anscheinend einmal getrennte Inter-

pretationen ineinandergearbeitet. Es fällt auf, daß die Punkte 4 und 6 einander ergänzen (die Welt ist geworden a) ἀπ' αἰτίας, b) ὡς σύνθετον, ὡς γιγνόμενον ἅμα καὶ γεγενημένον), während andererseits die Kritik von 5c in Punkt 6 fortgesetzt wird (vgl. oben S. 54). Wirkungsvoll ist die Auseinandersetzung mit dem ersten ‚Häretiker' in der Frage der Weltentstehung des Timaios an den Schluß gestellt.

5. Zu Tim. 29 E 1—3

Wir gehen nun über zum Lemma 29 E 2 f, dessen Behandlung, wie Proklos selbst bemerkt (365, 6 ff), von der Betrachtung von 29 E 1 f nicht zu lösen ist. Nachdem Proklos im Anschluß an Porphyrios dargelegt hat, daß der Demiurg zwar nicht das Gute selbst ist, aber am Guten teilhat, daß er andererseits keinen Mangel leidet und aus seiner Fülle mitteilen will, daß es schließlich seinem Wesen entspricht, alles gut machen, d. h. allem Ordnung mitteilen zu wollen, nicht nur jetzt, sondern immer, fährt er fort (366, 20 — 368, 11):

„Aus all dem ist leicht zu folgern, daß sowohl der Demiurg ewig schafft als auch der Kosmos immerwährend ist, immerwährend im Sinne der sich über die ganze Zeit hin erstreckenden, ununterbrochenen Dauer; ferner ergibt sich, daß der Kosmos immer geordnet *wird* und nicht immer unvergänglich *ist,* sondern *wird,* indem er (ständig) gut *gemacht wird,* nicht aber aus sich selbst gut *ist,* wie der Vater, der ihn hervorgebracht hat[218]. Denn alles in ihm ist in der Weise des Werdens, nicht in der Weise des Seins wie bei den ewigen Dingen.

Wohlan denn, angenommen das All sei (zeitlich) geworden und habe vorher nicht existiert[219], lag dann die Ursache (davon) beim Demiurgen oder bei der zugrundeliegenden Natur, die ungeordnet war[220]?

1. Wenn beim Demiurgen, dann etwa aus dem Grund, weil er auch selbst nicht ewig existierte[221]? Doch davon ist nicht einmal zu sprechen erlaubt, und überhaupt ist diese Annahme töricht. Denn dieselbe Art der Fragestellung ergibt sich nun hinsichtlich des Demiurgen, und entweder machen wir alles zu gewordenen

[218] Tim. 29 E 1; ὁ γεννήσας πατήρ: Tim. 37 C 7.
[219] Für diese Umstellung vgl. Praechter 508 und Festugière z. St.
[220] Nahe steht der folgenden Argumentation ein Passus aus Proklos Spezialschrift über die Ewigkeit der Welt bei Philop. Aet. mundi XII S. 466, 1 ff.
[221] Vgl. Aristoteles Teil I S. 12. Letzte Quelle ist also De philosophia.

Dingen oder es bleibt etwas, das prinzipiell ungeworden ist. Lieber sollte man von jener Annahme ausgehen, daß der Demiurg zwar existiert, aber nicht wirkt. Wirkt er nun aber nicht, weil er nicht will oder weil er nicht kann? Wenn wir sagen, weil er nicht will, heben wir unversehens seine Güte (29 E 1) auf[222]. Antworten wir hingegen, weil er nicht kann, so ergibt sich die unsinnige Folgerung, daß er bald Vermögen, bald Unvermögen besitzt. Denn damit würden wir ihm seine Ewigkeit nehmen[223].

2. Wenn aber der Grund bei der zugrundeliegenden Natur lag, war diese dann ungeeignet (zur Gestaltung)[224] oder geeignet? Wenn geeignet, dann lag der Grund (für vorheriges Nichtschaffen) nicht bei ihr. Denn dann war ja das, was alle zugrundeliegende Natur besitzt, auch in ihr vorhanden. Wenn aber ungeeignet, wie hat sie sich dann plötzlich gewandelt, nachdem sie unermeßliche Zeit hindurch ungeeignet war? Hat sie sich etwa selbst in Bewegung gesetzt? Aber sie ist doch nicht selbst-bewegt, sondern ist vom Demiurgen bewegt worden[225]. Weshalb hat er sie dann nicht schon früher in Bewegung gesetzt, als er sah, daß das Werden für die werdenden Dinge schön ist, wofern er auch damals schon gut war und wünschte, daß alles ihm ähnlich werde (Tim. 29 E 2 f)?

Folglich ist mit der Güte des Vaters (29 E 1) die Ausbreitung der Vorsehung eng verbunden, mit dieser das ewige Schaffen des Demiurgen, mit diesem wiederum die immerwährende Dauer des Alls im Sinne der grenzenlosen Zeit, eine Dauer, die im Werden existiert und nicht im Feststehen[226]. Dieselbe Argumentation, die die immerwährende Dauer des Alls aufhebt, hebt auch die Güte des Schöpfers auf. Denn wenn der Demiurg immer gut ist, will er immer das Gute für alle Dinge. Wie nämlich die Sonne, solange sie existiert, alles erleuchtet und wie das Feuer alles erwärmt[227] — seinem Wesen nach ist ja das eine Lichtspender, das Feuer aber Wärmequelle — so will auch das, was immer gut ist, immer das

[222] Denn „bonum est diffusivum sui" (Thomas von Aquin); vgl. Prokl. Tim. I 365, 21 ff und Teil I S. 90. 92. 159.

[223] Sc. die in seiner Unveränderlichkeit besteht (Festugière); vgl. 282, 30 f. 288, 14 ff; vgl. Teil I S. 159. 187 ff.

[224] Vgl. 392, 8.

[225] Gemeint ist nicht die vorkosmische ungeordnete Bewegung (Tim. 30 A, 52 D ff), sondern der Bewegungsansatz in Richtung auf eine Eignung zur Ordnung. Vgl. Prokl. bei Philop. Aet. m. XIV S. 538, 1 ff.

[226] Sc. wie die der ewigen Dinge.

[227] Vgl. 290, 29 ff. Zu den Vergleichen s. Plotin V 1 [10] 6, 34 ff. V 4 [7] 1, 31 ff, Teil I 163 ff und J. Whittaker, God, Time, Being, Oslo 1971, 55/56.

Gute. Wenn es aber immer das Gute will, dann hat es auch immer die Fähigkeit zum Guten[228]. Denn man darf nicht annehmen, daß er zwar das Gute wolle, es aber nicht verwirklichen könne und somit demselben Geschick unterliege wie die schlechtesten unter den Menschen. Denn auch der sittlich Gute (ὁ σπουδαῖος) möchte nichts anderes, als was er kann. Wenn der Demiurg aber immer das Gute vermag, dann wirkt er auch immer das Gute, damit sein Können nicht unvollendet bleibt. Wenn er aber immer das Gute bewirkt (ἐνεργεῖ), schafft er (ποιεῖ) auch immer das Gute. Und wenn er selbst immer im Schaffen begriffen ist, dann ist der Kosmos fortwährend im Entstehen begriffen. Der Kosmos ist also von immerwährender Dauer, weil der Demiurg immer gut ist. Immerwährend ist der Kosmos allerdings nicht als seiender, sondern als immerfort werdende Ordnung. Die immerwährende Dauer des Alls ist also, wie wir gesagt haben, eng verbunden mit der Güte des Schöpfers. Denn die Ordnung des Alls ist vollkommen hinreichend, auch die Macht des Demiurgen zu offenbaren. Es haben ja schon manche Interpreten[229] angenommen, die Hyle sei gottfern (ἄθεος), weil sie form- und gestaltlos ist, und das Regellose und Ungeordnete (Tim. 30 A) stehe fern von der göttlichen Vorsehung. Das All hingegen weist in seiner wunderbaren Ordnung und strahlenden Schönheit deutlich auf die Erschaffung durch den Gott. Diese offenkundige Ordnung, die ein Abkömmling der demiurgischen Ursache ist, ist demnach koexistent mit der Güte des Vaters."

Ziel des Proklos ist es, an der Güte Gottes die Anfangslosigkeit der Welt zu erweisen und die Vertreter der gegenteiligen Ansicht zu widerlegen. Der Grundgedanke lautet: War der Gott immer gut, so wollte er auch immer das Gute, folglich schuf und schafft er immer das Gute, folglich existierte die Welt, das Werk seiner Güte (29 E 1 ff), immer und wird immer existieren, allerdings nie als Gut-Seiendes, sondern immer nur Gut-Werdendes, das der Gott durch sein ständiges Schaffen jeden Augenblick gut macht. Festugière (zu Prokl. Tim. 366, 28) hat darauf aufmerksam gemacht, daß „la même suite d'arguments est reprise infra 394, 11 ss

[228] Vgl., auch zum Folgenden, Prokl. De decem dubit. 18, 16 ff Boese.

[229] Proklos spielt hier auf eine Gruppe von Interpreten an, die nach Tim. 53 B 3 f (ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν, ὅταν ἀπῇ τινος θεός) die Hyle aufgrund ihrer Gestaltlosigkeit (ἄμορφος: 50 D 7. 51 A 7) als gottlos, gottfern ansahen. Gemeint sind Plutarch und Attikos; vgl. 384, 11 f, 392, 4 und Festugière zu 368, 5 ff.

d'après Porphyre (cf. 391, 5) et il est donc possible que Proclus s'inspire donc déjà ici du même ouvrage de Porphyre." Doch nicht nur deckt sich der Abschnitt 394, 11—25 mit der Argumentation unserer Stelle — ein Abschnitt übrigens, der wie der ganze Auszug von Proklos gekürzt wurde (vgl. 391, 6) — auch sonst lassen sich Berührungspunkte mit Porphyrios aufzeigen. So hat 367, 7 ff Verwandtschaft mit 392, 7 ff, ja die dunkle Kürze des Ausdrucks an unserer Stelle kann durch diesen Text erhellt werden. Die Alternative ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον θετέον . . . (367, 1 f) entspricht der von Porphyrios 393, 1 ff bekämpften Lehre des Attikos. Daß Porphyrios die Güte Gottes zu einem wichtigen Argument für die Ewigkeit der Welt machte, geht außer aus 394, 15 f. 23 ff auch aus Philop. Aet. m. VI 17 S. 172, 11 ff; VI 27 S. 224, 24 ff. 225, 5 f hervor. Philoponos macht an der letzten Stelle Proklos den Vorwurf, er habe die angeführten Argumente aus Porphyrios abgeschrieben[230]. Wahrscheinlich trifft das gleiche auch auf unseren Abschnitt zu. Denn unmittelbar vor unserem Text wird Porphyrios' Erklärung auf die Frage, welches Gut der gute Gott denn der Welt mitteile, zitiert (366, 13—20)[231]. Die Erklärung des Porphyrios geht nahezu nahtlos in unseren Text über. Spricht dies nicht alles dafür, daß wir es 366, 20 — 368, 11 mit einer Entlehnung aus dem Timaioskommentar des Plotinschülers zu tun haben?

6. Zu Tim. 30 A 3—6

Die letzte große Behandlung des Themas bringt Proklos zum Lemma 30 A 3—6. Sie wird eröffnet mit einem Abriß der Folgerungen des Plutarch und des Attikos aus dieser Stelle (381, 26 — 382, 12); der Abriß geht auf Porphyrios und Jamblich zurück, von denen Proklos sagt, daß sie die Erklärungen der beiden Heterodoxen widerlegt und danach ihre eigene Exegese vorgetragen hätten (382, 12 — 383, 22). Die Widerlegung und Darstellung der eigenen Ansicht durch die beiden Neuplatoniker

---

[230] 224, 18 ff: ὁ Πρόκλος . . . ἐκ τῶν Πορφυρίου πάλιν μεταγραψάμενος . . . Gemeint ist der Timaioskommentar des Porphyrios.

[231] Auch das diesem Textstück vorangehende Attikosreferat (366, 9—13) wird auf Porphyrios zurückgehen. Es zeigt, daß der Plotinschüler Attikos nicht nur als Prügelknaben benutzte, wie es manchmal den Anschein hat, sondern seiner Ansicht nach treffende Erklärungen auch zu würdigen wußte. Vgl. auch 20, 21 ff. 97, 30 ff.

wurden Teil I S. 146 ff. 154 ff besprochen. Proklos fährt danach fort (383, 22 — 385, 17):

„Über ‚das regel- und ordnungslos Bewegte' soll (hier)[232] keine lange Erklärung folgen. Denn Platon selbst wird klar und offen davon sprechen, daß der Gott alles Körperliche in die Seele einbaute (36 D 9 f)[233]. Daß auch im Falle der Seele kein (vorgängiges) Substrat existierte und der Gott nicht lediglich die Ordnung (in dieses Substrat) einbrachte[234], ist klar; denn er schuf zunächst das Sein selbst[235], das Selbige und das Andere[236], aus welchen die Seele besteht als ihren Elementen[237]. Wenn er nun sowohl die Elemente der Seele hervorbrachte als auch die Mischung[238] aus diesen Elementen, so hat er sie als ganze hervorgebracht und nicht den einen ihrer Bestandteile als schon existierend übernommen und den anderen selbst hinzugefügt[239].

Allein, angenommen unsere Erklärung hinsichtlich der Seele, die ja unkörperlich ist, trifft zu, angenommen ferner, wir hätten gezeigt[240], wie der Gott hinsichtlich des Körpers auch Ursache der ersten Formen ist, so könnte man im Hinblick auf *die Hyle an sich* immer noch fragen, ob sie ungeworden und unabhängig von einer Ursache ist, wie die Gruppe um Plutarch und Attikos behauptet[241], oder ob sie geworden ist, und von welcher Art die Ursache ihres

---

[232] Dieser Zusatz ist notwendig, da die Erklärung 387 ff dann doch gegeben wird. Hier, in der Auseinandersetzung mit Attikos (vgl. auch 387, 12 und unten S. 79 f), will sich Proklos mit einem Hinweis auf Tim. 36 D begnügen.

[233] D. h. das Körperliche ist nicht früher als die Kosmos-Seele, auch das „regel- und ordnungslos Bewegte" (Tim. 30 A) nicht, das nach 387, 10 ff σωματικόν ist.

[234] Das war die Lehre von Plutarch und Attikos.

[235] Die ἀμέριστος οὐσία und die περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία sind gemeint; diese werden zu einer dritten Art von οὐσία zusammengemischt (Tim. 35 A 1—4).

[236] Tim. 35 A 4 f: τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου.

[237] Vgl. Aristoteles, De anima 406 b 28 f: συνεστηκυῖαν γὰρ ἐκ τῶν στοιχείων . . .

[238] Über die verschiedenen Mischungsstufen vgl. Prokl. Tim. II 155, 20 ff. 162, 6 ff; Hermeias in Phaedr. 123, 7 ff und F. M. Cornford, Plato's Cosmology, London ⁴1956, 60 ff. Die Erklärung geht nach Ph. Merlan (From Platonism to Neoplatonism, The Hague ²1960, 13, Anm.) auf Syrian zurück. Doch haben wahrscheinlich schon Porphyrios (bei Prokl. Tim. II 162, 25 ff), Theodoros von Asine (Test. 22 S. 43, 8 Deuse = Prokl. Tim. II 216, 8 f) und Jamblich (bei Prokl. Tim. III 251, 23 f) sie gekannt. Vgl. H. Cherniss in seiner Loeb-Ausgabe von Plutarch, De an. procr., London 1976, S. 158, Anm. b.

[239] Das war die Lehre von Plutarch und Attikos.

[240] 383, 13 ff, Teil I S. 154 f.

[241] S. Teil I S. 40. 46 f.

Entstehens ist. Aristoteles hat ja nur nachgewiesen, daß sie in anderer Hinsicht ungeworden ist, nämlich sofern sie nicht zusammengesetzt ist noch aus einer anderen Hyle entsteht noch in eine andere Hyle sich wieder auflöst[242]. Unsere gegenwärtige Untersuchung aber gibt zwar zu, daß sie von immerwährender Dauer ist, fragt aber weiter danach, ob sie ungeworden und unabhängig von einer Ursache ist und ob man nach Platon folgende zwei Prinzipien des Alls ansetzen muß, die Hyle und den Gott, wobei weder der Gott die Hyle hervorbringt noch die Hyle den Gott, damit die eine in jeder Hinsicht immerwährend und gottfern (ἄϑεος)[243], der andere aber in jeder Hinsicht fern aller Materie (ἄυλος) und einfach sei. Die Sache selbst gehört zu den am heftigsten diskutierten, und wir haben uns an anderer Stelle dazu geäußert[244]. Für den Augenblick genügt es gegenüber diesen Philosophen (Plutarch und Attikos) darzulegen, welcher Art Platons Ansicht zu diesem Problem war.

Daß nicht der Demiurg primär (πρώτως)[245] die Hyle hervorbringt, ist ja klar aus dem, was Platon weiter unten sagt: daß nämlich folgende drei Dinge vor dem Entstehen des Kosmos existierten, ‚Seiendes, Raum und Werden' (52 D 3)[246], und zwar sei das Werden der ‚Sprößling', der Raum die ‚Mutter' (vgl. 50 D 3 f). Mit diesen Worten scheint er die Hyle gleichsam dem Demiurgen gegenüberzustellen — gemäß ihren eigentümlichen Funktionen als ‚Mutter' und ‚Vater' — das Werden hingegen vom Demiurgen und der Hyle (gemeinsam) hervorbringen zu lassen. Vermutlich läßt er also die Hyle von einer anderen Seinsstufe, die noch vor dem Demiurgen rangiert, entstehen. Im Philebos (23 C 9) schreibt er jedenfalls unverblümt: ‚Wir haben ja wohl gesagt, daß Gott das eine als Grenze der seienden Dinge, das andere als Unbegrenztes enthüllt hat[247]', aus welchen sowohl die Körper als auch alle Dinge bestehen. Wenn demnach auch die Körper aus Grenze und Unbegrenztheit bestehen, was ist an ihnen dann die Grenze und was die Unbegrenztheit? Es ist klar,

---

242 Vgl. Festugière z. St.
243 Vgl. oben S. 75, Anm. 229.
244 Vgl. Festugière z. St.; Beutler, Proklos 193.
245 Vgl. unten 386, 13 ff.
246 Auf diese Stelle beruft sich Proklos gegen Plutarch und Attikos auch 284, 20 ff. 325, 28 ff.
247 Zu dieser Übersetzung vgl. Festugière z. St.

daß wir die Hyle als die Unbegrenztheit[248] und die Form als die Grenze bezeichnen werden. Wenn nun, wie wir gesagt haben[249], der Gott alle Unbegrenztheit hervorbringt, dann bringt er auch die Hyle hervor, die die unterste Unbegrenztheit ist. Und dies ist die oberste und unaussprechliche Ursache der Hyle. Da Platon andererseits überall die Eigenschaften in den wahrnehmbaren Dingen, die in analoger Weise zu den intelligiblen Ursachen existieren, von jenen ableitet — z. B. das Gleiche hier unten vom Gleichen an sich, ferner das Ähnliche[250] und die Lebewesen hier unten alle und die Pflanzen — so läßt er auf dieselbe Weise offenbar auch die Unbegrenztheit hier unten von der ersten Unbegrenztheit entstehen, so wie die Grenze hier unten von der Grenze dort oben. An anderer Stelle[251] ist gezeigt worden, daß er die erste Unbegrenztheit, die den gemischten Dingen voraufgeht, auf dem Gipfel der intelligiblen Dinge angesiedelt hat und ihr Leuchten von dort bis zu den äußersten Dingen dringen läßt, so daß nach Platon die Hyle aus dem Einen und der Unbegrenztheit, die vor dem Einen-Seienden rangiert, hervorgeht — wenn man will, auch aus dem Einen-Seienden, sofern sie ein potenziell Seiendes ist. Daher ist die Hyle in gewisser Weise etwas Gutes[252], und das, obschon sie unbegrenzt, gänzlich trübe und gestaltlos ist; weshalb denn auch das Eine und das Unbegrenzte den Ideen und ihrer Erscheinung voraufgehen[253]."

Plutarch und Attikos stehen, genannt und ungenannt, im Hintergrund der Darlegungen des Proklos. Diese beiden hatten das „regel- und ordnungslos Bewegte" (Tim. 30 A) mit der Hyle identifiziert, die von einer ungeordneten Seele bewegt werde. Die

---

248 Zu dieser Identifizierung vgl. C. Baeumker, Das Problem der Materie in der griech. Philosophie, München 1890 (Nachdr. Frankfurt/M 1963), 194 ff.

249 384, 24 ff. Proklos versteht den Infinitiv an der zitierten Philebosstelle offenbar im Sinne von „ans Licht bringen", „schaffen", wie die Auslegung durch das folgende ὑφίστησι zeigt (Festugière). Diehl verweist auf 267, 20 ff.

250 Festugière scheint (385, 5) mit Radermacher κατὰ τὸ ὅμοιον zu lesen, ohne daß er es anmerkt. Vgl. jedoch Prokl. Parm. 732, 25 ff, wonach es eine Idee der ὁμοιότης gibt.

251 Vgl. Festugière z. St.; Beutler, Proklos 195 f. 199; Prokl. Parm. 1119, 4 ff.

252 Vgl. J. Trouillard, Convergence des définitions de l'âme chez Proclus, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 45, 1961, 6: „La matière n'est plus seulement une dégradation de l'intelligible. Elle a son fondement distinct et unique dans l'ἄπειρον primordial. Elle est une hénophanie originale qui se distribue sur tous les plans. Aussi ne saurait-on en faire un mal absolu qui ne procéderait pas du Bien." Vgl. auch Trouillard 70 ff.

253 Vgl. Festugière z. St.

ungeordnete Seele sei gemeint, wo Platon von der περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία spreche (35 A). Beide, ungeordnete Hyle und ungeordnete Seele, seien unabhängig vom göttlichen Demiurgen. Dagegen Proklos:

1. Über das „regel- und ordnungslos Bewegte“ will er nicht viel Worte machen, da Platon 36 D 9f davon spreche, der Gott baue das Körperhafte in die Seele ein (383, 22—25). Die Kürze der Begründung ist dunkel. Sie kann kaum anders verstanden werden, als daß gesagt werden solle, Platon habe bisher nur das Körperhafte im Auge — die Erwähnung des Substrates dieses σωματικόν erfolgt ja erst 47 E ff[254]. Dann kann aber das πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον nicht die ungeschaffene Hyle sein, wie Plutarch und Attikos annahmen, sondern etwas, das durch Einwirkung vorgeordneter Ursachen schon Körperhaftigkeit erlangt hat[255]. Dieses Körperhafte baut der Gott in die diesem voraufgehende (34 B 10 ff) Weltseele ein, die damit früher ist als das „regel- und ordnungslos Bewegte“ (Tim. 30 A). Mit anderen Worten: es gab keinen Zeitpunkt, an dem das „regel- und ordnungslos Bewegte“ nicht in der Weltseele existierte.

2. Die περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία (35 A 2 f) ist nicht ungeschaffen, wie Plutarch und Attikos annahmen, vielmehr schuf der Gott sowohl die drei Elemente der Seele — οὐσία, ταὐτόν, τὸ ἕτερον — als auch ihre Mischung; d. h. er schuf die ganze Seele, ohne etwas zu übernehmen (383, 25—31).

3. Bleibt die Frage, ob denn die Hyle ungeschaffen und unabhängig von Gott sei, wie Plutarch und Attikos lehrten. Proklos antwortet in mehreren Schritten auf diese Frage:

a) Aristoteles hat gezeigt, daß die Hyle in jeder anderen Hinsicht ungeworden ist, nicht jedoch ὡς ἀπ' αἰτίας. Genau dies ist jedoch der Streitpunkt. Denn auch Proklos ist der Ansicht, daß Aristoteles mit seinem Nachweis die Anfangs- und Endlosigkeit (ἀιδιότης) der Hyle erwiesen hat, doch schließt dieser Nachweis die weitere Frage nicht aus, ob die Hyle vollkommen unabhängig von Gott ist.

---

[254] Proklos würde dann in modifizierter Form ein Argument der Gegner selbst gegen sie wenden; vgl. Plut. Procr. an. 21 (1023 B).

[255] Nach Porphyrios sind die vom Demiurgen geformten Elemente gemeint, nach Proklos selbst vorläufige Spurenelemente, die durch Einwirkung vorgeordneter Ursachen entstehen: 387, 8 ff; vgl. auch Prokl. Parm. 844, 21 ff.

Stimmt man Plutarch und Attikos zu, so gelangt man notwendigerweise zu einem krassen Dualismus: eine Hyle hier, die mit Gott nichts zu schaffen hat, ein Gott da, der in keinerlei Abhängigkeit von der Hyle steht (383, 31 — 384, 12). Die Fragen, die sich solch krassem Dualismus gegenüber stellen, verfolgt Proklos hier nicht. Er hätte hier auf Porphyrios verweisen können, dessen Aporien er 391, 6 ff (vgl. besonders 392, 7 ff) referiert. Statt die Heterodoxen in die Aporie zu führen, bringt er den positiven Nachweis, daß die Hyle von einer Ursache stammt.

b) Er weist darauf hin, daß die Frage, ob Dualismus oder Monismus, viel verhandelt worden ist und er selbst an anderer Stelle ausführlich darüber gesprochen hat[256]. Daher will er sich hier gegenüber Attikos und Plutarch darauf beschränken, die Meinung Platons zu entwickeln (383, 13—16). Nach Proklos läßt sich folgendes zeigen:

aa) Nicht der Demiurg ist es, der die Hyle erzeugt[257] (jedenfalls ist er es nicht primär)[258]; soweit sind Plutarch und Attikos im Recht. Denn Platon sagt selbst, daß das Seiende, der Raum und das Werden *vor* dem Kosmos existierten (52 D). Was mit dieser Dreiergruppe gemeint ist, erhellt nach Proklos aus einem Vergleich mit einer weiteren Dreiheit: Vater, Mutter, Sprößling (50 D 2—4): Da der Raum der „Mutter" entspricht und das Werden dem „Sprößling", ist mit dem Seienden wohl der „Vater", d. h. der Demiurg gemeint. Platon scheint also anzudeuten, daß Hyle und Demiurg sich von Anfang an wie „Vater" und „Mutter" als gleichursprüngliche und nicht voneinander ableitbare Prinzipien gegenüberstehen, die gemeinsam das Werden erzeugen. Also muß die Hyle, falls sie geworden ist, von einem höheren Prinzip als dem Demiurgen abstammen (384, 16—22).

bb) Im Philebos (23 C 9) heißt es, der Gott habe Grenze und Unbegrenztheit der seienden Dinge enthüllt (gezeigt)[259], aus welchen die Körper wie überhaupt alles bestehe. Im Falle der Körper ist nach Proklos die Unbegrenztheit mit der Hyle, die Grenze mit dem Eidos zu identifizieren. Nun tut Proklos einen für uns nicht leicht nachvollziehbaren Schritt: er deutet das „Zeigen", „Enthüllen" (δεῖξαι) des Gottes im Sinne eines Erzeugens, Schaffens

[256] Oben Anm. 244. 251.
[257] Vgl. Theol. Plat. V 17 S. 281, 32 ff P.
[258] Vgl. unten 386, 13 ff. II 99, 12 ff mit 388, 9 ff.
[259] τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν πέρας δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ ἄπειρον.

(ὑφιστάναι)[260], so daß der Gott, wie er nach alter platonischer Lehre Ursache des εἶδος ist, auch die Hyle hervorbringt.

cc) Bleibt noch die Frage, welcher Gott, wenn nicht der Demiurg? Zur Beantwortung dieser Frage weist Proklos darauf hin, daß alles diesseitig Seiende seine Entsprechung im Jenseits habe. Also müsse auch die Hyle (ἡ ἐνταῦθα ἀπειρία) ein παράδειγμα besitzen (ἡ πρώτη ἀπειρία), die die Ursache der Hyle sei, so wie die Grenze hier unten in der Grenze dort oben begründet sei. Für die Ansetzung der ἐκεῖ ἀπειρία verweist Proklos erneut auf eine andere Behandlung der Frage[261]. Dort sei gezeigt worden, daß die erste Unbegrenztheit an der Spitze der intelligiblen Dinge stehe, vor den Intelligibilia und dem ἓν ὄν und nach dem absoluten ἕν[262]. So daß das absolute ἕν und die jenseitige ἀπειρία nach Proklos als die Ursache der Hyle anzusehen sind, von welchen die Hyle abstammt.[263]. Somit ist die Hyle nicht ἀγένητος, wie Plutarch und Attikos annahmen, vielmehr ist sie γενητὴ κατ' αἰτίαν. Als solche ist sie dann allerdings — das muß man den beiden Heterodoxen zugeben — ἀίδιος.

Es folgt ein Vergleich der platonischen Lehre mit Orpheus und Hermes Trismegistos (385, 17 — 386, 13), in dem Proklos nach Jamblich (vgl. 386, 10) nachzuweisen versucht, daß Platons Lehre mit der des Orpheus und des Hermes verwandt ist, ja daß sie auf Kenntnis der beiden Vorgänger[264] beruht. Dann versucht Proklos

---

260 So auch in De malorum subs. 35, 4 ff Boese und Theol. Plat. S. 135 f P. Ähnlich hat Porphyrios argumentiert: 393, 23 ff.

261 Vgl. Anm. 251.

262 Vgl. 440, 28 ff; Elem. theol. 92; Theol. Plat. III S. 132, 24 ff P; In Euclid. 5, 18 ff und Dodds, Elem. 246 ff; Rosán 102. 126 f; J. Trouillard, „Agir par son être même". La causalité selon Proclus, Revue des Sciences Religieuses 32, 1958, 353 f; W. Beierwaltes, Andersheit. Zur neuplaton. Struktur einer Problemgeschichte, in: Le Néoplatonisme, Paris 1971, 367 f; S. E. Gersh, Kinesis akinetos, Leiden 1973, 20. Ph. Merlan, Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern, Parusia, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt/M 1965, 150 f weist auf die Schwierigkeiten hin, die die genaue Einordnung der beiden Urgegensätze αὐτοπέρας — αὐτοάπειρον in das System des Proklos bereiten; vgl. auch Beutler, Proklos 222 f; A. Charles, Note sur l' ἄπειρον chez Plotin et Proclus, Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Aix 43, 1967, 147 ff.

263 Vgl. Rosán 106 f. Zur Einordnung dieser Lehre in die Geistesgeschichte vgl. W. Theiler, Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken, Fondation Hardt, Entretiens 3, Vandoeuvres-Genève 1955, 85 f = Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 119 f.

264 386, 11 ff: καὶ δὴ καὶ εἰκὸς κἀκ τούτου (sc. Hermes Trismegistos, vgl. Trouillard 185; von Orpheus wird das als selbstverständlich angenommen) τὸν

zu zeigen, daß die beiden höchsten Prinzipien zwar primärer Seinsgrund der Hyle sind, daß diese aber auf den verschiedenen Seinsstufen von verschiedenen Göttern und Ursachen, darunter auch vom Demiurgen, hervorgebracht wird (386, 13 — 387, 5)[265]. All dies hängt weniger mit unserer Frage als mit der systematischen Theologie des Proklos zusammen. Dieser weist denn auch erneut darauf hin, daß diese Fragen anderenorts ausführlicher behandelt worden sind (387, 4 f). Dann ruft er sich vom Exkurs zum Timaiostext zurück (387, 5 — 391, 4):

„Wir wollen zum Wortlaut des Textes zurückkehren und zusehen, in welchem Sinne jeder Terminus verwendet ist. Das οὕτω (30 A 3) knüpft den ganzen Vorgang der Ordnung offensichtlich an die Güte des Demiurgen, mit anderen Worten an seine Göttlichkeit[266].

Das πᾶν ὅσον ὁρατόν (30 A 3) läßt zunächst nicht zu, daß etwas der göttlichen Vorsehung bar sei, es zeigt sodann, daß dieses ὁρατόν körperlich ist; denn es wäre nicht sichtbar, wenn es unkörperlich und qualitätslos wäre. Daher bezeichnet es weder die Hyle[267] noch das zweite Substrat[268]; vielmehr ist dasjenige, was schon an den Formen teilhat[269] und einige Spuren und Reflexe[270] dieser Formen besitzt, ‚regel- und ordnungslos bewegt[271]'. Denn die gauklerische und undifferenzierte Anwesenheit der Formen erzeugt in ihm die verschiedenen Bewegungen, wie Timaios selbst weiter unten sagen wird[272].

Diese Anwesenheit der Formen wird verursacht durch den Glanz, den alle Seinsordnungen der Götter ausstrahlen, die vor

Πλάτωνα τὴν τοιαύτην περὶ τῆς ὕλης δόξαν ἔχειν. Vgl. Prokl. Parm. 1120, 26 ff. 1121, 24 ff; Remp. II 340, 11 ff. Nach Suda s. v. Syrianos schrieb der Lehrer des Proklos Συμφωνίαν 'Ορφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία ι'. Dazu K. Praechter, Byz. Zeitschr. 26, 1926, 255 ff = Kl. Schr. hgg. von H. Dörrie, Hildesheim 1973, 224 ff; Beutler, Proklos 206.

265 Vgl. Beutler, Proklos 211.

266 Zur ἀγαθότης als οὐσία θεοῦ: Porph. bei Philop. Aet. m. VI 17 S. 172, 14.

267 Wie Attikos angenommen hatte.

268 D. h. die ausgeformten Elemente (vgl. Festugière z. St.). Es liegt also eine Polemik gegen Porphyrios vor; vgl. Teil I S. 151 f.

269 Vgl. Tim. 69 B 5 ff: die vorkosmische ‚Hyle' hat τύχῃ an den εἴδη der Elemente teil; vgl. auch 52 D ff, wo sich E 1 das dem ὁρατόν entsprechende παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι findet.

270 „Spuren": Tim. 53 B 2; „Reflexe", ἐμφάσεις, vgl. 52 E 1: παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι.

271 Ähnlich Prokl. Parm. 844, 22 ff.

272 Es ist unverständlich, wieso Diehl auf Tim. 40 B. 43 B und Festugière auf Tim. 43 A 6 ff verweisen. Gemeint ist 52 D 4 ff, bes. E 4 ff.

dem Demiurgen stehen, allen voran aber strahlt das Vorbild durch sein bloßes Sein seinen Glanz aus, und das auch vor dem Wirken des Demiurgen[273]. Denn die höheren Ursachen wirken auch vor den Ursachen zweiter Ordnung[274]; der Demiurg schafft zwar zusammen mit dem Vorbild, jenes aber auch vor dem Demiurgen[275]; es dringt dabei sogar zu denjenigen Bereichen vor, bis zu welchen das Wirken der demiurgischen Vorsehung nicht gelangt[276]. Wenn man also die primär wirkenden Ursachen von den aus ihnen abgeleiteten scheiden will, dann wird man sagen, daß das Gute, das die Ursache von allen Dingen ist, Ursache sowohl der Hyle ist — daher denn auch diese etwas Notwendiges ist[277] — als auch der Ausgestaltung der Formen — denn jede Form ist ein Maß — als auch der Ordnung[278] — denn die Ordnung ist der rationale Plan (λόγος) der geordneten Dinge. Das Vorbild hingegen ist nicht Ursache der Hyle, aber Ursache der Ausgestaltung der Formen und der Ordnung innerhalb der Formen. Das Schaffen des Demiurgen aber ist (nur) Ursache der Ordnung[279]. Aus diesem Grunde *‚übernahm'* auch — sagt Platon (Tim. 30 A 4) — der Demiurg die Hyle[280], als sie schon auf dem Weg zur Teilhabe an den Formen fortgeschritten war. Denn dieses Ungeordnete, das schon in gewisser Weise geformt ist, ist besser (κρεῖττον) als das Formlose. Da freilich alle Ursachen immer sind und zusammen existieren und von den Verwirklichungen der Ursachen die einen bis zu den äußersten Dingen reichen, die anderen aber — aufgrund der Reichweite der oberen Ursachen — bis zu denjenigen Dingen, die noch jenseits der beiden Verwirklichungen liegen[281], so *übernimmt* das Paradigma die Hyle vom Guten und bildet die Formen aus[282]. Denn die Formen sind qua

[273] Vgl. 419, 23 ff.
[274] Vgl. Prokl. Elem. theol. 56/57. 71/72 u. dazu Dodds, Elem. 230 f. 238 f.
[275] Abgeleitet aus Tim. 28 A 6 ff. C 5 ff einer- und 52 D 4 ff. 69 B 5 ff andererseits; vgl. auch 270, 11 ff.
[276] Nämlich zur körper- und qualitätslosen Materie selbst, die der Demiurg nicht erreicht, weil er die schon ungeordnet geformte Materie übernimmt. Vgl. Prokl. Elem. theol. 57. 70—72 und dazu Rosán 78. Vgl. schon Origenes, De principiis S. 55, 4 ff. Koetschau = S. 168, Anm. Görgemanns-Karpp.
[277] Vgl. Festugière z. St.
[278] Vgl. Prokl. In Alcib. 181, 11 ff West.
[279] Vgl. Tim. 30 A 5: εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν. 69 B 2 ff. Vgl. 270, 11 ff. 21 ff.
[280] Ähnlich III 230, 13 ff.
[281] Vgl. Festugière z. St.
[282] Nach Tim. 52 D 4 ff, wo „Spuren" des Paradigma in der Chora erscheinen. Vgl. unten S. 90.

Formen Abkömmlinge des Vorbildes. Die demiurgische Ursache dagegen *übernimmt* vom Vorbild die Formen, organisiert (διακοσμεῖ) sie nach Zahl[283] und erlegt ihnen nach mathematischen Verhältnissen eine Ordnung auf[284].

Wenn man so die Ursachen auseinanderhält, selbst wenn man der Ansicht ist, der Demiurg selbst sei als ein einziger die Ursache von allen Dingen, so wird er doch auf andere Weise gemäß dem Guten, das er besitzt, schaffen, auf andere Weise gemäß dem Vorbild in ihm und auf wieder andere Weise gemäß seiner Eigenschaft als Schöpfer und Künstler, wie wir gesagt haben[285]. Und obschon jener alles mit einem Mal[286], und zwar in alle Ewigkeit, schafft, so entstehen doch die verschiedenen Dinge aus den verschiedenen Ursachen in ihm: aufgrund des Guten die Hyle, die Form und die Ordnung, aufgrund des Paradigma in ihm die Form und aufgrund seiner Eigenschaft als Künstler die Ordnung.

Wenn daher die vorkosmische Masse an unserer Stelle (30 A) noch vor der Ordnung (durch den Demiurgen) eine Formung aufweist[287], so hat sie diese Reflexe der Formen vom Paradigma, das seiner Natur nach intelligibel ist.

Von dieser Seinsstufe leiten auch die Orakel die Hyle mit ihrer bunten Vielfalt ab:

‚Von dort entspringt in reichem Maße das Werden der Hyle mit ihrer bunten Vielfalt' (Oracula Chald. 20 Kroll)[288]. Denn die erste Hyle ist nicht von bunter Vielfalt, noch ist von ihrer Entstehung die Rede, sondern vom Entstehen dessen, das vorläufige Spuren der Formen besitzt. Daraus erhellt auch, daß Paradigma und Demiurg sich beide voneinander unterscheiden, wofern die Hyle am Vorbild auch vor der Erstellung des Kosmos Anteil hat, — zu einem Zeitpunkt also, da nach Platons Voraussetzung der Demiurg abwesend war (vgl. Tim. 53 B 3 f), — am Demiurgen dagegen vor allem dann Anteil gewinnt, wenn sie zu etwas

[283] Etwas anders an der verwandten Stelle Tim. 53 B 4 f.

[284] Nach Tim. 31 B 8 ff, vgl. 69 B 2 ff; vgl. auch Festugière z. St.

[285] 383, 14 ff, nach Porphyrios und Jamblich! Vgl. Teil I S. 154 ff.

[286] ἀθρόως, porphyrisch: 395, 21: ἀθρόως καὶ αἰωνίως: II 102, 6 ff nach Porphyrios: Theiler, Porphyrios 15.

[287] Vgl. Porphyrios bei Prokl. Tim. I 395, 7: τὸ εἰδοπεποιημένον . . . πρὸ τῆς τάξεως.

[288] = fr. 34 des Places. Vgl. dazu Festugière z. St.; H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, Le Caire 1956, 117 ff.

Organisiertem und Geordnetem wird — und zu diesem Zeitpunkt steht diesem der Gott zur Seite.

Der Ausdruck παραλαβών (30 A 4) ist wohl, wie ich meine, auch im Hinblick auf die über die demiurgische Vorsehung hinausragende paradigmatische Ursache gebraucht, von der der Demiurg das Substrat übernimmt, das schon durch gewisse Spuren von Formen vielfältig geprägt ist. Möglicherweise ist der Ausdruck aber auch aus dem Grunde verwandt, weil das Werk von den verschiedenen Kräften ein jeweils anderes Vermögen zu seiner vollkommenen Ordnung erhält — auch dann, wenn wir alle Kräfte im Demiurgen zu schauen vermöchten[289]. Denn dann wäre es ein und derselbe, der übernähme und weitergäbe, indem er allerdings mit jeweils anderen Kräften die Substanzen der Dinge schüfe oder die Dinge ordnete.

Das Satzstück οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον (30 A 4) zeigt, daß Platons Darstellung (ὑπόθεσις) der vorkosmischen Masse nur die Physis (Natur) zugebilligt hat, von der die Bewegung herrührt[290]. Denn wenn die Physis vernunftlos ist und sich nicht vom Göttlichen her leiten läßt, welche Ordnung könnte sie dann noch bewahren[291]? Dies macht Platon auch im Politikos klar (272 E. 273 B). Denn nachdem er den Demiurgen vom Kosmos hat wegtreten lassen, sagt er, dieser werde nun von einer Art Verhängnis und einem ihm angeborenen Triebbegehren bewegt. Was er also dort nach dem Wirken des Demiurgen angesetzt hat, das hat er hier vor seinem Wirken angesetzt und hat Unordnung eintreten lassen in die Bewegung des Sichtbaren, die sich ohne Nus vollzog (vgl. Anm. 291). So ist die Stelle zu erklären[292].

εἰς τάξιν ἄγειν ἐκ τῆς ἀταξίας (30 A 5): dieser Ausdruck erscheint hier wegen der Teilhabe am Nus und am geistigen Leben[293].

Das ἡγησάμενος (30 A 5 f) weist auf das Denken des Demiurgen, das seinem Wollen und seiner Kraft analog ist. Nachdem

---

[289] Wie 388, 9 ff; vgl. III 226, 13 ff. II 99, 12 ff.

[290] So Porphyrios bei Prokl. Tim. I 383, 6 f (s. Teil I S. 154 ff).

[291] Vgl. Porphyrios ebd. 383, 7 ff: ἄτακτον δὲ κίνησιν, οὔπω γεγονὸς ἔννουν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ καὶ ἐψυχωμένον ὑπὸ τῆς νοερᾶς ψυχῆς . . . εἰ δὲ κινητὸν μὲν ὡς φύσει κινητόν, μὴ ὑπὸ νοῦ δὲ μηδὲ ὑπὸ ἔμφρονος ψυχῆς . . . ἄτακτον ποιήσει τὴν κίνησιν.

[292] Dies läuft letztlich auf die alte κατ' ἐπίνοιαν-Erklärung hinaus, die Proklos schon 256, 19 ff zur Erklärung von Tim. 30 A herangezogen hat: τό τε πλημμελῶς κινούμενον καὶ ἀτάκτως, ὃ κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖται πρὸ τῆς κοσμοποιίας . . .; vgl. auch Proklos bei Philop. Aet. m. XVIII S. 606, 7 ff.

[293] Vgl. Festugière z. St.

Platon also in dem βουληθείς (30 A 2) seinen (des Demiurgen) Willen und in dem κατὰ δύναμιν (30 A 3) seine Macht vorweggenommen hat, fügt er an dritter Stelle in dem ἡγησάμενος sein geistiges Erkennen hinzu. Durch diese Eigenschaften hat er nämlich auch in den Nomoi (900 D 6. 901 D 3. 902 A 1 ff. E 4 ff) die göttliche Vorsehung charakterisiert, nämlich durch Güte, Kraft und Erkennen[294]. Denn die Güte ist eine väterliche Eigenschaft und rangiert unter den ersten Dingen, die Kraft aber ist Mutter und gehört auf den zweiten Platz in der Rangordnung, an dritter Stelle folgt der erkennende Nus[295]. Ist doch die Güte das Erste, ‚die Kraft aber ist mit jenem', d. h. offensichtlich mit dem Ersten der Triade, ‚der Nus aber stammt aus jenem' als dritte Größe[296].

Der Ausdruck ἐκεῖνο τούτου ἄμεινον (30 A 6) besagt, daß die Ordnung besser ist als die Unordnung. Denn ἐκεῖνο meint die Ordnung, τοῦτο die Unordnung. In diesem Sinne hieß es ja (vorher): ‚er führte es aus der Unordnung in die Ordnung' (30 A 5). Mit τοῦτο hat Platon also das später Gesagte bezeichnet, mit ἐκεῖνο hingegen das Frühere. Andererseits enthält das τοῦτο auch einen Hinweis auf die gegenwärtige Unordnung, die der Demiurg übernahm, das ἐκεῖνο hingegen auf die im Demiurgen präexistente Ordnung, der gemäß er die ungeordneten Dinge zu ordnen sich anschickte.

Aristoteles[297] freilich kennt die im Demiurgen existierende Ordnung nicht, sondern nur die Ordnung in den bewirkten Dingen, jedoch nimmt er in beiden wenigstens das Gutsein (τὸ εὖ) an[298], damit nach ihm der Nus für die nachfolgenden Dinge zwar Objekt ihres Strebens wäre, niemals aber schöpferisch tätig (vgl. oben S. 70, Anm. 214). Platon dagegen — und hierin folgt er

---

294 Vgl. Prokl. Remp. I 167,15 ff; vgl. auch In Tim. I 412,1 ff. 7 ff; Elem. theol. 121.

295 Anders Festugière, der übersetzt, als stünde dort: ἀγαθότης μὲν γάρ ἐστι οὖσα καὶ . . . oder ὡς πατρικὴ . . . So wie der Satz dasteht, können ἀγαθότης, δύναμις, νοῦς nur Subjekt sein, während Festugière sie zu Prädikatsnomen macht. Zur Stelle vgl. Prokl. Remp. I 238,24 ff und W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 18,1, Halle 1942, 12 (= Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 266) mit Anm. 5 (43); Beutler, Proklos 224.

296 Zum Text vgl. Festugière z. St. Die Zitate stammen aus den Oracula Chald.: W. Kroll, De Oraculis Chaldaicis, Breslau 1894, 13 = fr. 4 des Places.

297 Vgl. Festugière z. St.

298 τὸ εὖ im Gott-Nus: Met. 1072 b 24. 1075 a 8. Zum Gedanken vgl. 262,25 ff. 404,16 ff.

dem Orpheus[299] — lehrt, die Ordnung und das Ganze vor den Teilen bestehe zuallererst im Demiurgen. Denn da er auf geistige Weise selbst alles ist, sollte er dieselben Dinge auf sichtbare Weise erschaffen. Wenn er nämlich allein durch sein Sein schafft[300] — und das ist unumgänglich, wenn wir ihm nicht einen freien Entschluß und ein unentschlossenes Hin und Her zuteilen wollen[301] — dann schafft er entweder, indem er seine Kräfte austeilt und dadurch mindert, so wie das Feuer[302], oder er bleibt, der er ist[303], und bringt allein durch sein Sein die Dinge nach ihm hervor. Die Annahme, er schaffe, indem er seine Kräfte verteilt, wäre unsinnig; denn auch die Natur mindert sich nicht, wenn sie Haare oder Zähne oder einen anderen Teil schafft. Um wieviel mehr ziemt es sich dann, die transzendente Wesenheit vor Seinsminderung zu bewahren, die sich selbst ins Sein führt. Wenn er aber allein durch sein Sein schafft, wobei er bleibt, was er ist, so ist dieses[304] Ursache dafür, daß er sich Ähnliches schafft (vgl. Tim. 29 E 3), jenes[305] Ursache dafür, daß er gemäß all dem schafft, was er ist. Denn das, was sich mindert, schafft nicht gemäß all dem, was es ist. So enthält er denn alles in primärer Weise. Alle Dinge aber, die außerhalb (seiner selbst) liegen, sind Abbilder seiner Ganzheitlichkeit (παντότης). Auch die Ordnung existiert in jeweils anderer Weise in den bewirkten Dingen und in den Vorbildern. Denn die eine geht eine Verflechtung mit den ungeordneten Dingen ein, die andere dagegen ist Ordnung an sich, in sich selbst ruhend und sich selbst gehörend, damit sie auch die ungeordneten Dinge zu ordnen vermag, indem sie über sie hinaus-

---

[299] Vgl. Festugière z. St.

[300] Vgl. J. Trouillard, „Agir par son être même", Revue des Sciences Religieuses 32, 1958, 347 ff; Trouillard 35 f. 92 ff. 99 f.

[301] Dies ist ein Nachklang der Einwände gegen eine angeblich zeitliche Schöpfung des Timaios, die auch Proklos kannte (288, 14 ff), hier zugunsten eines unzeitlichen Schöpfungsverständnisses gewendet wie vorher schon bei Porphyrios und Hierokles (s. Teil I S. 187 ff).

[302] Zu diesem überraschenden Vergleich Festugière z. St.

[303] Ein Anklang an Tim. 42 E 5 f; vgl. dazu Prokl. Tim. 282, 27 ff; Hierokles bei Photios, Bibl. 461 a 8 ff. 463 b 30 ff = Teil I S. 187 ff. Bei Hierokles wird auch betont, daß der Gott alles durch sein Sein erschafft; ferner findet sich bei ihm der Vergleich mit der Natur, freilich in anderer Wendung. Verwandt ist Tim. I 268, 6 ff: Gott schafft nicht βουλευόμενος, sondern αὐτῷ τῷ εἶναι, denn sonst gäbe es in ihm μεταβολὴ καὶ τὰ πάθη τῆς μερικῆς ψυχῆς; ähnlich 321, 10 ff und Parm. 786, 20 ff; vgl. dazu Beierwaltes, Proklos 144.

[304] Das αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖν; vgl. 268, 11 f.

[305] D. h. das „Bleiben, was er ist".

gehoben ist und ihr eigenes Wesen rein bewahrt. Dies sei zur Erklärung des Wortlautes von uns vorgebracht."
Es folgt dann eine kurze Bemerkung darüber, daß Platon mit seiner Lehre Tim. 30 A 3—5 „die Theologen" imitiert (390,27 — 391,4). Den Schluß der Erklärung des Timaioslemmas bildet ein Referat über die Einwände des Porphyrios gegen Attikos, das als Exkurs Teil I S. 221 ff angeführt worden ist (391,4 — 396,26).

Von Proklos deutlich ausgesprochen, ist das Ziel der Untersuchung die Erklärung des Wortlauts der Stelle[306]. Proklos untersucht das Lemma Wort für Wort und leuchtet die Hintergründe aus, die Platon in seiner Wortwahl bestimmt haben sollen. Daher entwickelt sich manche Erklärung zu einem längeren Exkurs über die platonische Theologie, wie Proklos sie versteht.

Ein so detailliertes Eingehen auf den Wortlaut war für den antiken Erklärer deswegen nötig, weil gerade dieses Lemma immer wieder zu Spekulationen Anlaß gegeben hatte. Alle Vertreter einer zeitlichen Schöpfung hatten sich gerade auf den Wortlaut dieser Stelle berufen. Hier galt es also, philosophisch hellhörig zu sein, vornehmlich die kontroversen Worte auf ihren tieferen Bedeutungsgehalt hin zu befragen und die eigene Interpretation durch Ausdeutung auch der anscheinend unproblematischen Satzteile als in sich kohärent und stimmig zu erweisen. Aus diesem Grunde schien es mir geboten, den ganzen Abschnitt in der Übersetzung vorzulegen und nicht nur einzelne Teile, wiewohl nicht alle Stücke des oben stehenden Textes mit unserem Thema zusammenhängen.

Der Schwerpunkt der Interpretation des Proklos liegt naturgemäß auf der Auslegung des am meisten kontroversen πᾶν ὅσον ὁρατόν (387,8 — 388,28). Hier wendet sich der Kommentator gegen zwei seiner Ansicht nach falsche Erklärungen der vorkosmischen bewegten Masse: die eine setzt diese mit der Hyle als dem πρῶτον ὑποκείμενον, die andere mit dem δεύτερον ὑποκείμενον gleich. Die zweite Erklärung ist die des Porphyrios, der nach Philop. Aet. m. VI 14 S. 164,12ff; XIV 3 S. 546,5ff in dem

[306] „Die Erklärung der λέξις... wird häufig als ein besonderer Teil der Exegese erwähnt", Praechter 532, Anm. 3 mit Stellenangaben; vgl. besonders A. J. Festugière, Mus. Helv. 20, 1963, 77 ff; zur vorliegenden Stelle ebd. 87 (Festugière irrt jedoch, wenn er a. O. 390,3—27 nicht mehr zur Erklärung des Wortlauts rechnet — gegen den Wortlaut des Proklos in Zeile 26 f). Die Methode geht auf den mittleren Platonismus zurück, wie Galen, In Tim. S. 10,31 ff Schröder zu zeigen vermag.

ὁρατόν die Elemente gesehen hat, die erste vermutlich die des Attikos, nicht dagegen die des Plutarch, obschon Proklos sie in einen Topf zu werfen liebt. Denn Plutarch bezeichnet De procr. an. 5 (1014 B). 9 (1016 D) die vorkosmische Hyle und das vorkosmische ὁρατόν als eine schon körperhafte Masse, die nach De Is. et Os. 58 (374 E) nicht ἄποιος ist[307]. Die Begründung für die Ablehnung einer Identifizierung des ὁρατόν mit der πρώτη ὕλη fällt Proklos leicht: das ὁρατόν ist nicht ἄποιον καὶ ἀσώματον wie die erste Hyle, es ist vielmehr körperhaft (σωματικόν). Die Begründung der Ablehnung der Interpretation des Porphyrios wird implizit gegeben durch den Hinweis, daß Tim. 30 A nach 52 D ff. 69 B zu erklären sei, wo der vorkosmischen Chora Spurenelemente und Formreflexe zugeschrieben werden, so daß diese παντοδαπὴ μὲν ἰδεῖν φαίνεται (52 E 1). Proklos ist also der Ansicht, daß es sich Tim. 30 A, 52 D ff und 69 B um denselben Zustand desselben Substrates handelt, d. h. daß das ὁρατόν identisch ist mit der durch die gauklerische Anwesenheit willkürlicher Formelemente geprägten vorkosmischen Masse von Tim. 52 D ff und 69 B.

Bleibt zu fragen, woher diese Formelemente in der vorkosmischen Masse stammen: es sind Reflexe der Ausstrahlungen der dem Demiurgen voraufgehenden Seinsordnungen, besonders des Paradigmas. Man vergleiche dazu wieder Tim. 52 D 4 ff, wo die Chora mit Kräften angefüllt wird und Gestalten und Zustände annimmt, wo allerdings nicht gesagt wird, woher diese Wirkungen stammen. Indes, woher sollten Spuren von Feuer, Wasser etc. stammen, wenn nicht von den Elementen im Paradigma[308]? Zumal 52 D 3 f gesagt wurde, daß vor dem Entstehen des Kosmos *das Seiende, der Raum und das Werden* existierten. Jeder Interpret muß beim Lesen des unmittelbar Folgenden den Eindruck haben, daß es das Seiende ist, das seine Kräfte auf den Raum wirken läßt, so daß das Werden auch „vor“ dem Kosmos — allerdings in ungeordneter Weise — existierte. Der Raum ist gleichsam ein Spiegel[309], der die Reflexe (ἐμφάσεις) des in sich ruhenden und unveränderlichen Seienden abspiegelt. Das Seiende (= παράδειγμα) wirkt dabei, wie Proklos sagt, durch seine bloße

[307] Vgl. Thévenaz 110. 113.
[308] Vgl. Tim. 51 B 4 ff mit 52 D 4 ff.
[309] So Plotin III 6 [26] 7, 25 ff. 9, 16 ff. 13, 35; Porphyrios, Sent. 20; vgl. Prokl. Parm. 839, 20 ff. 37 ff.

Existenz (αὐτῷ τῷ εἶναι: 387, 19). Doch ist dieser Spiegel nicht starr, er wird durch das Abgebildete bewegt und bewegt seinerseits die Abbilder (vgl. Tim. 52 E 1 ff). Dies ist der Grund für die ungeordnete Bewegung der Masse 52 D ff und auch 30 A, wie Proklos hervorhebt. Damit wäre denn auch die Bewegung erklärt, für die Plutarch, Attikos, Numenios und andere eine spezielle Seele ansetzen wollten.

Durch die Trennung der vorkosmischen Wirkung des Paradigma von seinem Wirken zusammen mit dem Demiurgen will Platon laut Proklos natürlich nicht ein zeitliches Früher oder Später indizieren, sondern ein ontologisches: Das Vorbild wirkt als dem Demiurgen vorgeordnet auch unabhängig von diesem, ebenso die anderen höheren Seinsränge. Die jeweils niedere Seinsstufe vermag hingegen nicht ohne die jeweils höhere zu schaffen, der Demiurg also nicht ohne das Vorbild. Um diesen Sachverhalt klarzulegen, ging Platon von der rein hypothetischen Voraussetzung aus, der Demiurg sei abwesend (vgl. 53 B 3 f). Dann ließ sich nämlich zeigen, daß die höheren Ursachen auch ohne den Demiurgen wirken. Es ließ sich ferner zeigen, daß die jeweils höheren Ursachen in ihren Wirkungen weiter reichen als die niederen. So erreicht die Wirkung des Demiurgen die ἄποιος ὕλη nicht; er *„übernimmt"* sie vielmehr vom Paradigma als von diesem schon gestaltete, allerdings ungeordnet gestaltete. Das Paradigma bringt seinerseits nicht die qualitätslose Hyle hervor, sondern *„übernimmt"* sie vom Guten, das Ursache auch der qualitätslosen ersten Hyle ist. Da indes jede höhere Ursache alle niederen impliziert, so ist das Gute Ursache der Hyle, der Formen und der Ordnung des Kosmos, das Vorbild nur Ursache der Formen und der Ordnung, während dem Demiurgen einzig obliegt, die schon irgendwie geformte Materie nach mathematischen Gesetzen zur Kosmosordnung zu organisieren und zu gestalten, d. h. er ist lediglich Ursache der 30 A 5 genannten τάξις.

Soweit (d. h. bis 388, 9) die Ansicht des Proklos. Er ist geneigt, die einzelnen Seinsränge säuberlich zu scheiden. Davon hebt er im folgenden eine Variante ab, die den Demiurgen als einzige Ursache der ersten Materie, der geformten, aber ungeordneten vorkosmischen Masse und der Ordnung ansehen möchte. Aber auch hier, bemerkt Proklos, schafft der Demiurg nicht alles aus gleicher Ursache, sondern Hyle, Form und Ordnung schafft er nach dem Guten in ihm, nach dem Vorbild in ihm schafft er die Form und

nach seiner Eigenschaft als Werkmeister und Künstler die Ordnung; d. h. die Ursachenreihe bleibt letztlich dieselbe, sie wird nur in den Demiurgen verlegt, der sie als Gesamtursache umfaßt und zur Auswirkung bringt.

Es ist Porphyrios, mit dem Proklos sich hier auseinandersetzt, wie zuerst Theiler, Porph. 15 gesehen hat[310]. Gegenüber Theiler muß allerdings stärker das Bemühen des Proklos hervorgehoben werden, Porphyrios mit seiner eigenen Auffassung in Einklang zu bringen[311].

Obschon Proklos das παραλαβών (30 A) im Abschnitt über das πᾶν ὅσον ὁρατόν als Ausdruck ontologischer Abhängigkeit schon erklärt hatte, kommt er 388, 28 — 389, 5 noch einmal auf den vielbeanstandeten Ausdruck zurück. Seine Erklärung bringt gegenüber dem Gesagten nichts wesentlich Neues. Er soll entweder andeuten, daß der Demiurg die bunte Formenmasse von der über ihm stehenden Modellursache, dem Paradigma, übernimmt — das war vorher schon gesagt worden — oder andeuten, daß das Werk, der Kosmos, von verschiedenen Seiten her und nicht nur vom Demiurgen Ansätze zu seiner Vollkommenheit erhält — dies ist nur die Umkehrung der Blickrichtung der ersten Erklärung. Die zweite Erklärung gilt nach Proklos auch dann, wenn mit Porphyrios (s. o.) alle zur Vollkommenheit des Kosmos beitragenden Ursachen im Demiurgen selbst anzusetzen sind. Auch in diesem Falle gäbe jede Ursache ihr Teil, nur eben durch Vermittlung des sie bergenden Demiurgen.

Hatte Proklos die Bewegung der vorkosmischen Masse 387, 14 ff durch Einwirkung der oberen Seinsränge auf die Hyle erklärt, so wird in der Besprechung des οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον (389, 5 — 16) die Physis für die Bewegung verantwortlich gemacht, das Bewegungs- und Zeugungsprinzip also, das zwischen Körper und Seele steht und von den Körpern untrennbar ist, während die Seele die Körper transzendiert (vgl. 10, 13 ff). Es ist

---

[310] Vgl. 300, 1 ff. Porphyrisch ist vor allem das Ineinanderschieben der Hypostasen; vgl. Beutler, Porphyrios 304; P. Hadot, REG 74, 1961, 423 f; J. M. Rist, Hermes 92, 1964, 220 ff; Hadot I 247 ff. 482 ff; A. C. Lloyd, The later Neoplatonists, in: The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy, ed. by A. H. Armstrong, Cambridge 1970, 287 ff; R. T. Wallis, Neoplatonism, London 1972, 110 ff.

[311] Z. B. versteht Porphyrios unter dem εἰδοπεποιημένον πρὸ τῆς τάξεως (395, 7) anders als Proklos die vorkosmischen Elemente, während Proklos nur zufällige Spurenelemente in ihm sehen will.

nicht leicht zu sehen, wie beide Erklärungen harmonieren sollen. Ist die Physis die Hypostase der Wirkungen des Paradigma und der höheren Ursachen auf die vorkosmische Masse? Oder liegen hier doch zwei verschiedene Erklärungen vor, die aus getrennten Vorlagen stammen? Letzteres scheint mir plausibler. Es ist die Erklärung des Porphyrios, die Proklos hier vorträgt. Porphyrios läßt die vorkosmischen Körper, die er für Tim. 30 A ansetzt, von der Physis bewegt sein, die ihrerseits aufgrund des fehlenden Nus (daher ἄλογος φύσις!) nur ungeordnete Bewegung zu erzeugen vermag (383, 6 ff; vgl. S. 86 Anm. 291).

Die folgenden Erklärungen des Proklos geben für unser Thema nicht viel her, sie stützen lediglich das Gesagte von dieser oder jener Seite her ab und sollen daher nicht eigens erläutert werden.

Überblickt man die Erklärungen des Proklos zu Tim. 30 A 3—6, so zeigt sich eine relativ klare Gliederung:

1. Darstellung und Widerlegung der Interpretation des Plutarch und Attikos durch Porphyrios und Jamblich; Darlegung der eigenen Erklärungen der beiden Neuplatoniker (381, 26 — 383, 22).
2. Frage nach dem Gewordensein der Hyle — in Auseinandersetzung mit Plutarch und Attikos (383, 22 — 387, 5).
3. Erklärung des Wortlautes von Tim. 30 A 3—6 (387, 5 — 390, 27) mit einem Anhang über die Nachahmung der Theologen durch Platon (390, 27 — 391, 4).
4. Resümee der wichtigsten Gedanken des Porphyrios zum vorliegenden Lemma — in Auseinandersetzung mit Attikos (391, 4 — 396, 26).

Von der Erklärung der Vorgänger ausgehend, die die Hyle als ungeworden ansahen (1), kommt Proklos notwendigerweise zur grundsätzlichen Erörterung des Gewordenseins der Hyle (2). Nach Klärung dieser Vorfragen folgt die Wort für Wort erklärende Interpretation des Lemmas (3). Abschnitt 4 ist ein Anhang, wie Proklos selbst deutlich gemacht hat.

Hinter der ganzen Erklärung steht wie ein böser Geist, dessen Einwirkungen ständig abzuwehren sind, die Lehre des Attikos und des Plutarch. Das war schon in der Erklärung des Porphyrios so[312]. Aber während Porphyrios sich wenigstens noch mit Aristo-

[312] Vgl. 391, 6 — 393, 13. 393, 31 — 394, 25.

teles auseinandersetzte[313], ist bei Proklos alles auf die beiden Dissidenten abgestellt. Sie bilden den negativen Hintergrund der eigenen Auslegung. Wie Porphyrios[314] zieht Proklos die Theologen heran[315]. Er nimmt Rücksicht auf die Ansicht des Plotinschülers und sucht sie mit der eigenen in Einklang zu bringen[316]. Polemik gegen den Tyrier findet sich, ohne Nennung des Namens, in der Ablehnung der Ansicht, das vorkosmische ὁρατόν sei mit dem zweiten Substrat identisch[317]. Ja, man kann auch hier beobachten, wie Proklos sich bemüht, die porphyrische Interpretation der eigenen anzunähern, indem er nie von den vorkosmischen Elementen als dem ὁρατόν spricht[318], sondern unbestimmter vom σωματικόν, σωματοειδές oder dergleichen. Besonders deutlich ist das 383, 17 ff. Aus Rücksicht auf Porphyrios bleiben auch die beiden nicht leicht zu vereinbarenden Erklärungen der Bewegung der vorkosmischen Masse nebeneinander bestehen[319]. Beachtet man ferner die vielen einzelnen Berührungspunkte, die wir festgestellt haben, sowie die z. T. ungewöhnlich langen Referate porphyrischer Lehre bzw. Lehre porphyrischen Ursprungs[320], so wird deutlich, daß neben Attikos und Plutarch — deren Lehren Proklos sicher aus Porphyrios kennt — der eigentliche Mann im Hintergrund der Plotinschüler ist. Fast gänzlich in Auseinandersetzung mit diesem und in Anlehnung an diesen Timaioskommentator ist also die Erklärung des Proklos zu Tim. 30 A 3—6 geschrieben worden.

Soweit Proklos' Interpretationen der wichtigsten Stellen zu unserem Thema. Auf die Frage nach der Entstehung der Welt geht der Kommentator weiter anläßlich einer Reihe von weniger bedeutenden Stellen ein. Diese können in der Regel kürzer abgehandelt werden.

7. Zu Tim. 30 C 3

In Tim. 30 C 3 sieht Proklos (420, 28 — 421, 3) in dem Ausdruck ὁ συνιστὰς συνέστησεν (sc. den Kosmos) einen Hinweis darauf, daß der Gott sowohl immer schafft als auch auf vollkommene

[313] Vgl. 395, 1—10.
[314] 395, 29 ff.
[315] 390, 27 ff.
[316] 388, 9 ff. 389, 3.
[317] 387, 12.
[318] Das geschieht einzig in dem Referat, das er unter Porphyrios' Namen bringt (394, 26 f), und auch hier recht undeutlich.
[319] 387, 14 ff/389, 5 ff.
[320] 381, 26 — 383, 22. 391, 4 — 396, 26.

Weise schafft. Denn das Präsens συνιστάς deute auf ein ständiges Schaffen, der Aorist συνέστησεν auf die Vollkommenheit und Vollendung des Schöpfungsaktes[321]. Beides zusammengenommen zeige an, daß der Gott alles in Ewigkeit sowohl ständig hervorbringt als auch vollendet hat.

Die hier vertretene Lehre ist uns in ihrer Substanz wohlbekannt. Sie ist die Kehrseite des Lehrsatzes, daß die Welt sowohl ständig im Werden begriffen als auch geworden ist im Sinne ihrer Vollendung[322]. Neu ist die abermalige Verankerung der bekannten Lehre im Text des Timaios, die zeigt, wie aufmerksam man den Wortlaut des Dialoges daraufhin geprüft hat, ob er etwas zur Frage der Weltentstehung hergibt.

8. Zu Tim. 31 B 3

Zu Tim. 31 B 3 (εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔσται)[323] bemerkt Proklos (457, 25 — 458, 11):

„Die Ausdrücke γεγονώς, ἔστι und ἔσται weisen auf die immerwährende Dauer des Alls in der Zeit, auf die Dauer also, deren Erstreckung in der Unermeßlichkeit der Zeit gründet. Denn das ‚geworden' gehört zur Vergangenheit, das ‚ist' zur Gegenwart und das ‚wird sein' zur Zukunft. Da hat man also erneut[324] das Prädikat εἷς als einen Hinweis auf das Abbild des ἓν ὄν, während der Ausdruck γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔσται auf das Abbild der Ewigkeit (αἰών) verweist (denn die Unermeßlichkeit der Zeit ahmt die Unermeßlichkeit der Ewigkeit nach); dies alles aber weist auf das Abbild des Autozoon; denn jenes war ja primär monadisch (μοναδικόν), wesenhaft eines (ὄντως ἕν) und ewig, dieses (All) aber ist dies alles nur aufgrund seiner Nachahmung des Autozoon. Ferner deutet das ‚geworden sein' (γεγονέναι) auf die Vollendung (des Kosmos), das ‚sein' (εἶναι) auf seine Teilhabe am Seienden[325], das ‚wird sein' (ἔσεσθαι) auf sein unaufhörliches Entstehen (ἀειγενεσία)[326], aufgrund dessen der Kosmos ohne Ende ist. Daher ist

[321] Ähnlich II 280, 26—29 zu Tim. 36 D 8 f.

[322] Vgl. 282, 3 ff. 290, 23 ff (oben S. 25 und S. 52).

[323] So das Lemma bei Proklos 457, 12 f.

[324] Vgl. Festugière z. St.

[325] Daher konnte Proklos den Kosmos oben S. 58 in gewissem Sinne als ὄν bezeichnen.

[326] Vgl. Teil I S. 212, ferner Prokl. Tim. III 311, 10. I 279, 10 f u. ö.; Syrian, Met. 163, 23 Kr.

der Kosmos von all dem das eine (sc. τέλειος) durch das ἕν — denn von dort kommt allem die Vollendung zu — das zweite (sc. εἷς) durch das ἓν ὄν und das dritte (sc. ἀνέκλειπτος) durch die Ewigkeit — denn von dort haben die ganzheitlichen Dinge Endlosigkeit[327]."

Erneut ist es eine unscheinbare Wendung im Timaios, die Proklos als einen Hinweis auf das Ungewordensein des Kosmos ansieht. Der Ausdruck γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔσται wird als ein Beleg für die immerwährende Dauer des Kosmos im Sinne der Zeit gewertet. Denn die (Gesamt-)Zeit besteht aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und alle drei Zeitformen (vgl. die εἴδη χρόνου, Tim. 37 E 4) werden vom Kosmos in einem einzigen Satz prädiziert. Also — folgert Proklos — existiert auch der Kosmos in der ἀιδιότης und der ἀπειρία τοῦ χρόνου, die ihrerseits Abbild der unermeßlichen Ewigkeit sind; mit anderen Worten, er existiert in der Gesamtzeit ohne Anfang und ohne Ende.

Das ἔσται soll zudem auf die ἀειγενεσία des Kosmos deuten, aufgrund deren der Kosmos ἀνέκλειπτος ist. Das ist wohl so zu verstehen, daß alles, was nicht bloße Gegenwart ist, zeitlich existiert. Alles Zeitliche aber gehört zum Werdenden, nicht zum Seienden. Sagt man nun von einem Ding, es (war, ist und) wird sein, so sagt man, 1. daß es ein Werdendes ist, und 2., daß seine Existenz auf Zukunft hin so wenig begrenzt ist wie der Ausdruck ἔσται. Folglich ist es ein Werdendes, das immer werdend ist. Somit ist auch das („ist geworden" [~ „war"], „ist" und) „wird sein" Zeichen für die ἀειγενεσία des ἀνέκλειπτος κόσμος.

9. Zu Tim. 32 C 3—4

Tim. 32 C 3 f sagt Platon, der Kosmos sei ἄλυτος ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος. Auch diesen Ausdruck nimmt Proklos (II 55,26—33) zum Anlaß, nach dem Entstandensein der Welt zu fragen:

„Warum hat Platon nun die Worte πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος hinzugefügt? Es ist klar, daß allenthalben der, welcher gebunden hat, auch das Auflösen besorgt[328], und daraus könnte man wohl

[327] Vgl. Proklos bei Philop. Aet. m. II S. 24, 1 ff, wo nach alter Tradition (Teil I S. 214) von der ewigen Existenz des Paradigma auf die grenzenlose Dauer des Abbildes Kosmos geschlossen wird.

[328] Soweit ist die Argumentation zu der Timaiosstelle identisch mit der des Proklos bei Philop. Aet. m. VI S. 119, 14 ff, die danach jedoch andere Wege beschreitet; s. unten S. 140.

entnehmen, daß der Kosmos in dem Sinne geworden (γενητός) ist, daß er lediglich unter Einwirkung einer anderen Ursache ins Sein getreten ist. Denn wie er auflösbar ist nur durch den, der ihn hervorgebracht hat, so ist er geworden nur von Seiten dessen, der ihn zusammengebunden hat. Und eben das bedeutet, wie wir gesagt haben[329], die Ursache der Auflösung von etwas Gebundenem zu besitzen."

Proklos versucht zu zeigen, daß der Zusatz Platons πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος als eine Stütze für die altbekannte Auslegung gewertet werden kann, der Kosmos sei nur in dem Sinne geworden, daß er von einer höheren Ursache als er selbst abhängt und nicht selbständig und autonom ist. Die Schlußfolgerung des Proklos ist nicht leicht zu durchschauen, da er sie offenbar nur verkürzt wiedergibt. Der vollständige Gedankengang müßte lauten: Der Kosmos ist λυτὸς ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος. Im Timaios sind ὁ συνδήσας und ὁ γεννήσας identisch; also ist der Kosmos auch λυτὸς ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος. Da ὁ γεννήσας und ὁ συνδήσας identisch sind, ist der Kosmos auch γενητὸς ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος. D. h. γενητός ist im Sinne von σύνδετος bzw. im Sinne der Abhängigkeit von einer äußeren Ursache zu verstehen, die das Zusammenbinden bewirkt.

10. Zu Tim. 34 A 3—7

Kurz nur ist die Bemerkung des Proklos zu einer weiteren Timaiosstelle: 34 A 1 ff spricht Platon von der Kreisbewegung des Kosmos, die κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ erfolge. In dem κατὰ ταὐτά sieht Proklos (II 96, 19 ff) einen Hinweis auf die immerwährende Dauer des Kosmos, in dem ἐν τῷ αὐτῷ einen Hinweis auf seine Unverrückbarkeit (τὸ ἀμετάβατον) und in dem ἐν ἑαυτῷ auf die Art seiner Ortsveränderung (μετάβασις). Aus allen drei Prädikaten aber könne man folgern, daß die Kreisbewegung eine unaufhörliche Bewegung ist, die immer an einem einzigen Ort verharrt und sich in der wechselseitigen Platzvertauschung der einzelnen Teile vollzieht.

11. Zu Tim. 34 A 8—9

Tim. 34 A 8 f spricht Platon im Hinblick auf die Beseelung des Weltleibes vom Kosmos als dem ποτὲ ἐσόμενος θεός. Attikos

[329] II 55, 28, wenige Zeilen vorher in unserem Text.

hatte in seinem Timaioskommentar diese Stelle als Beweis für die Richtigkeit seiner zeitlichen Erklärung der Weltentstehung gewertet. Mit ihm setzt sich Proklos II 100, 1 — 101, 14[330] auseinander:

„Das ποτὲ ἐσόμενον wiederum ist kein Zeichen für einen zeitlichen Beginn, wie Attikos glaubt, sondern Zeichen dafür, daß der Kosmos eine Substanz besitzt, die mit Zeit gekoppelt ist[331]. Denn die Zeit ist zusammen mit dem Himmel entstanden (38 B 6), und der Kosmos existiert (wesentlich) in der Zeit und die Zeit (wesentlich) im Kosmos. Denn sie wurden zusammen ins Sein gerufen und entstanden gemeinsam durch den einen Schöpfungsakt. Das ποτέ hier ist also kein Teil der Zeit, sondern die Gesamtzeit im Vergleich zum Immerseienden. Denn jenes[332] ist das wahrhafte ‚Immer', das zeitliche ‚Immer'[333] ist dagegen im Vergleich zum Ewigen ‚ein Augenblick' (ποτέ), so wie auch das Geworden-Seiende ein Nichtseiendes ist im Vergleich zum Intelligibel-Seienden.

Selbst wenn der Kosmos also für alle Zeit existiert, so ist doch sein Sein (τὸ εἶναι) ein Werden (γίγνεσθαι), und er existiert immer in einem Teil der Zeit, d. h. ‚in einem bestimmten Augenblick' (ποτέ) und nicht auf einmal in der Gesamtzeit[334], sondern immer ‚in einem Augenblick' (ποτέ). Denn das Ewige ist immer in der gesamten Ewigkeit, das Zeitliche aber immer in einer ganz bestimmten Zeit, bald in dieser, bald in jener.

Im Hinblick auf den immerseienden Gott wird dieser (Kosmos-Gott) also mit Fug und Recht als einer bezeichnet, ‚der in einem bestimmten Augenblick sein wird' (ποτὲ ἐσόμενος). Denn im Verhältnis zu jenem geistigen Gott ist dieser ein wahrnehmbarer Gott (92 C 7). Das Wahrnehmbare entsteht also immer (vgl. 27 D 6 — 28 A 4), es existiert dagegen nur ‚in einem bestimmten Augenblick'

---

330 Zum Folgenden sind zu vergleichen die Zitate aus der Schrift des Proklos gegen die Entgegnungen des Aristoteles zum platonischen Timaios bei Philop. Aet. mundi IV 14 S. 96, 1 ff. IV 15 S. 99, 1 ff. 14 ff. XVI 4 S. 581, 25 ff.

331 Vgl. I 279, 19 f. 281, 2 f. 285, 21. 295, 10 f.

332 D. h. die Ewigkeit.

333 Der Gegensatz lautet: τὸ ὄντως ἀεί (= Ewigkeit) — τὸ χρονικὸν ἀεί (= ἀιδιότης: immerwährende Dauer). Wie das Gewordene im Verhältnis zum Intelligiblen ein Nichtseiendes ist, so ist die Gesamtzeit im Verhältnis zur Ewigkeit gleich dem Nichts des Augenblicks; vgl. Zeile 29 ff. Anders Festugière z. St.

334 Ein nur scheinbarer Widerspruch zu I 281, 16 ff. 23 ff, wo nicht von ἅμα ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ εἶναι die Rede ist, sondern von ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ γίνεσθαι. *Sein* kann der Kosmos immer nur im Augenblick.

(ποτέ); denn es hat sein Sein (τὸ εἶναι) portionsweise, indem es fortwährend vom Immerseienden im Zufluß erhalten wird[335].

Da der Kosmos[336] nämlich seine unendliche Kraft zu sein von anderswoher erhält, wie gesagt wurde[337], und die Kraft, die er jeweils hat, nur in begrenzter Form besitzt, dadurch allerdings, daß er fortwährend empfängt, fortwährend existiert, indem er seine Kraft ohne Ende (ἐπ' ἄπειρον) abgezählt erhält[338] — so ist aufgrund seiner Begrenztheit klar, daß er ‚in einem bestimmten Augenblick' (ποτέ) existiert, indem er aus dem Augenblick heraus (ἐκ τοῦ ποτέ) sein Sein (τὸ εἶναι) immer neu gewinnt; und da der Spender nicht aufhört zu geben, ist er fortwährend im Werden begriffen (γινόμενος), seiner Natur nach existiert er allerdings ‚in einem bestimmten Augenblick' (ποτέ) und besitzt nur ‚eine erneuerungsbedürftige Unsterblichkeit', wie Platon sich im Politikos ausdrückt (270 A 4)[339], eine Unsterblichkeit, die ihr Sein im Werden besitzt. Aus diesem Grunde hat der Kosmos nicht auf einmal am Ganzen der Zeit teil[340], sondern er existiert nur ‚in einem bestimmten Augenblick'[341] — und dies stets aufs neue — sowie im Werden, jedoch nicht ohne zeitliche Erstreckung[342].

Vielleicht aber bezeichnet das ποτέ für Platon auch die gesamte Zeit; denn im Verhältnis zur Unendlichkeit der Ewigkeit ist das Durchlaufen der Zeit ‚ein bestimmter Augenblick' (ποτέ); und die Gesamtzeit verhält sich zur Ewigkeit wie ein Teil der Zeit zur Zeit selbst.

---

335 Ähnlich I 279, 10 f. 294, 21 ff.

336 Grammatikalisch ist τὸ αἰσθητόν immer noch Subjekt; man erwartet gerade im Anschluß an den Verweis τὸ τοῦ παντὸς σῶμα oder Ähnliches. Zeile 22 ff wird ein maskulines Subjekt vorausgesetzt; daher die Übersetzung „der Kosmos".

337 I 279, 7 ff. 294, 21 ff.

338 ἀριθμούμενον ἔχων ἐπ' ἄπειρον τὸ δύνασθαι: der Kosmos erhält seine Kraft ‚in Raten ausbezahlt'; diese ‚Ratenzahlung' erfolgt allerdings ohne Ende; Philop. Aet. mundi I 2 S. 10, 8 ff polemisiert gegen eine ähnliche Äußerung des Proklos in seiner Spezialschrift über die Ewigkeit der Welt.

339 Ähnlich beruft sich Proklos auf die Politikosstelle I 278, 20 f. 281, 2.

340 Es ist wohl II 100, 27 f zu schreiben οὐχ ὅλου ἅμα τοῦ χρόνου (ὅλου, Hss); vgl. Zeile 12 f.

341 II 100, 28 f: ἀλλὰ ποτὲ (sc. ὤν) καὶ αὖθις τοῦτο καὶ αὖθις, καὶ ἐν γενέσει ὤν, ἀλλ' οὐκ ἄνευ παρατάσεως ὤ ν. Festugière versteht: ἀλλὰ ποτὲ (sc. μετέχων). Indes, auch in diesem Augenblick hat der Kosmos nicht an der Gesamtzeit teil, sondern immer nur an einem Teil der Gesamtzeit; vgl. Z. 11 ff. Anderenfalls hätte er ja wirklich einmal, nämlich in einem bestimmten Augenblick, an der Gesamtzeit teil, was der Vordersatz ja gerade ausschließt.

342 παράτασις, vgl. I 277, 24.

Auch noch ein weiterer Aspekt ist möglich, wenn's beliebt: Da Platon im Augenblick noch bei der Bildung des Körperlichen steht und Seele und Geist in seiner Schilderung (τῷ λόγῳ) noch nicht hat entstehen lassen, so hat er mit der Bezeichnung ‚Gott, der einmal (ποτέ) sein wird', den in der Darstellung (ἐν τῷ λόγῳ) Teil für Teil entstehenden Gott gemeint. Denn der Gott läßt Teile und Ganzes mit einem Mal entstehen, die Darstellung hingegen zerlegt das, was zusammen entstand, läßt das entstehen, was unentstanden ist, und zerteilt das, was immerwährende Dauer besitzt, der Zeit nach. Der ‚Gott, der einmal (ποτέ) sein wird', ist also offensichtlich ein solcher mit Rücksicht auf die Darstellung, die mit Analyse und Synthese arbeitet. Einen Hinweis darauf gibt ja auch der Pythagoreer Timaios selbst in seiner Schrift denjenigen, die auf ihn zu hören verstehen; er sagt[343]: ‚Bevor der Himmel der Darstellung nach entstand, waren die beiden, Form und Hyle, und der Werkmeister Gott'; zeigt er doch expressis verbis, daß sie (d. h. sowohl er selbst als auch Platon) ein Entstehen des Himmels mit Rücksicht auf die Darstellung fingieren."

Erneut ist eine Interpretation des Attikos Anlaß für Proklos, sich mit dem Thema der zeitlichen oder unzeitlichen Entstehung der Welt auseinanderzusetzen. Attikos hatte in dem Satzteil τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεόν (34 A 8 f: „Diese ganze Überlegung des immerseienden Gottes betreffs des Gottes, der einmal sein wird...") einen Hinweis auf die Zeitlichkeit der Entstehung der Welt gesehen. Proklos akzeptiert natürlich die Interpretation des Attikos nicht, bringt vielmehr drei andere Möglichkeiten der Erklärung des für die Vertreter der unzeitlichen Schöpfung unangenehmen Ausdrucks:

1. Das ποτέ ist Zeichen für die notwendige Verknüpfung von Kosmos und Zeit; beide koexistieren notwendigerweise. Somit kann das ποτέ hier nicht einen Teil der Zeit meinen, sondern die Gesamtzeit im Verhältnis zur Ewigkeit. Denn im Verhältnis zu jenem wahren „Immer" ist das zeitliche „Immer" nur das Nichts eines Augenblicks, so wie das geschaffene Seiende im Verhältnis zum ungeschaffenen und intelligiblen Sein ein Nichtseiendes ist (100, 1—10; vgl. 100, 29 — 101, 1, wo derselbe Gedanke variiert wird).

[343] Ps. Timaios Lokros § 7 Marg.

2. Der Kosmos existiert wesentlich momentan, von Augenblick zu Augenblick; die Gründe dafür sind:

a) seine Zeitlichkeit, die im Werdend-Sein des Kosmos begründet ist. Zeitlich Werdendes ist immer in einer Teilzeit, nie in der Gesamtzeit auf einmal;
b) seine Wahrnehmbarkeit, die sein Werdend-Sein begründet;
c) seine Begrenztheit, die das unendliche Sein nur im Laufe der Zeit und nur portionsweise aufzunehmen vermag (100, 10—29).

All diese Gründe erklären nur das ποτέ, nicht aber das Futur ἐσόμενον, und sind somit letztlich unbefriedigend. Erst die dritte Erklärung befriedigt diese Beanstandung:

3. Vom „Gott, der einmal sein wird“, spricht Platon im Hinblick auf den in der Darstellung noch nicht fertiggestellten Kosmos, wobei die Darstellung notwendigerweise analysiert, wo eine Synthese in re nie stattgefunden hat. Es ist das alte Argument ϑεωρίας, διδασκαλίας χάριν, das hier auftaucht. Gestützt wird diese Interpretation durch einen Hinweis auf Ps. Timaios Lokros' Schrift Περὶ φύσιος κόσμω καὶ ψυχᾶς (§ 7 Marg), die vorgibt, Vorlage für den platonischen Timaios gewesen zu sein[344]. Dort heißt es tatsächlich, die Welt sei λόγῳ, d. h. mit Rücksicht auf die Darstellung, bzw. der Darstellung nach entstanden[345].

Diese dritte Erklärung muß Proklos als die eigentlich durchschlagende angesehen haben. Denn nur sie erklärt das Futur befriedigend. Erst wenn man diese voraussetzt, bekommen auch die Erklärungen des ποτέ in 1) und 2) ihren Sinn. Sie heben hervor, daß neben dem vordergründigen Bezug des ποτὲ ἐσόμενον auf die Darstellung im Dialog im ποτέ auch ein Hinweis auf die wesentliche Zeitlichkeit der Existenz des Kosmos liegt. Die Trumpfkarte des Timaios Lokros hat Proklos sich ganz bewußt für den Schluß aufbewahrt. Nimmt sie doch allen Einwendungen der Gegner den Wind aus den Segeln, die behaupten, das Entstehen des Kosmos im Timaios sei real zu verstehen. Das λόγῳ γενέσϑαι der angeblichen Vorlage Platons war ein kaum wegzudiskutierendes Indiz für die Annahme einer unzeitlichen Schöpfung.

---

344 M. Baltes, Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele, Leiden 1972, 1 ff.

345 Vgl. Baltes a. O. 48 f.

Die Schrift des Timaios Lokros ist uns im Zusammenhang mit der Auslegung von Tim. 28 B 7 ff durch Tauros schon kurz begegnet (Teil I S. 106). Tauros kennt die Schrift allerdings nur vom Hörensagen, wie Teil I S. 112 dargelegt wurde. Er konnte sie zur Interpretation der Timaiosstelle also nicht direkt verwenden. Proklos ist nach unserer Kenntnis der erste, der sie zum Problem der Weltentstehung im Timaios heranzieht. Gleichwohl wird er seine Vorgänger gehabt haben; denn zum Vergleich mit dem Timaios hatte man die Schrift schon früher verwandt[346]. Zudem kannten sowohl Jamblich als auch Syrian die Schrift. Schon R. Harder[347] hat darauf aufmerksam gemacht, daß Hinweise auf die Schrift des lokrischen Timaios bei Proklos auf Jamblich zurückgehen. Nun läßt sich zwar nicht leugnen, daß Proklos die Schrift selbst gelesen hat; er hat sie nämlich seinem Timaioskommentar vorangestellt (I 1, 8 ff)[348]. Dennoch spricht alles dafür, daß er an unserer Stelle Jamblich folgt. Da ist zunächst der etwas mysteriöse Hinweis auf diejenigen, die den pythagoreischen Timaios zu hören verstehen, der sehr gut zu Jamblichs Vorliebe für pythagoreische Geheimlehren paßt. Gemeint ist mit diesem Satzstück vordergründig, daß alles auf das λόγῳ ankommt; wer dies nicht erfaßt, dem bleibt der Sinn der Stelle verborgen; im Hintergrund aber steht der Gedanke, daß das Verständnis pythagoreischer Texte nicht allen Menschen möglich ist, sondern nur solchen, die zu hören verstehen. Sodann hat der Hinweis auf den zerlegenden λόγος (101, 5—7)[349] eine genaue Parallele in I 382, 30 ff, dem Textstück aus einem Referat des Proklos über Porphyrios und Jamblich. Die Indizien sprechen also dafür, daß Proklos zumindest die dritte Erklärung, 101, 1—14, aus Jamblich genommen hat.

Die Herkunft der ersten und zweiten Erklärung ist nicht leicht auszumachen. Proklos verwendet hier z. T. Material, das uns schon begegnet ist[350]. Da die Erklärungen 1 und 2 des ποτέ be-

[346] Das tat schon Nicomachus Gerasenus, Introd. 11 (Mus. scr. Gr. ed. Jan S. 260, 12 ff).

[347] Ocellus Lucanus, Text und Kommentar von R. Harder, Berlin 1926, 36 f; vgl. XVI f. Vgl. auch T. A. Szlezák, Gnomon 48, 1976, 139 f.

[348] Vgl. dazu und zu dem (nicht eingehaltenen) Versprechen, den platonischen Timaios und Timaios Lokros (ständig) zu vergleichen, Harder a. O. XVI f.

[349] Ursache dafür ist die menschliche Schwäche (ἀσθένεια), νόησις und ποίησις des Demiurgen in eins zu sehen: III 244, 19 ff.

[350] Vgl. die Anmerkungen zur Übersetzung.

friedigend nur als Zusatzerklärungen zur letzten Auslegung zu verstehen sind, besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß auch sie auf Jamblich zurückgehen.

12. Zu Tim. 34 B 3—4

Es folgt nun eine Reihe von Interpretationen, die Proklos zu Platons Seelenlehre vorträgt. Er sagt II 103, 29 ff, seiner Meinung nach sei die Darstellung der Seelenlehre im Timaios zweigeteilt, denn sie behandle a) das Wesen der Seele und b) ihre Verbindung mit dem Körper[351]. Platon hat nun seinerseits b) vor a) gestellt (34 B 3 f), und Proklos fragt nach den Gründen für dieses Vorgehen. Einer dieser Gründe lautet folgendermaßen (II 104, 4—16):

„Vielleicht aber (behandelt Platon b) vor a)) aus dem Grund, weil er die Seele weder der Zeit nach mit dem Körper in Verbindung treten lassen noch die zunächst an und für sich vom Körper getrennt existierende Seele anschließend mit dem Kosmos verbinden will. Diesem Ziel dient die Darstellung der Verbindung der Seele mit dem Körper noch vor ihrer Entstehung. Die Entstehung der Seele wäre ja an sich schon hinreichend, um auch den körperhaften Kosmos als ungeworden zu erweisen (Denn wenn Platon selbst den ungewordenen Dingen ein Werden beilegt, so dürfte diese Art des Werdens eine andere sein [als die übliche]). Wenn er aber dann auch noch Körper und Seele vor der Schilderung des Entstehens der Seele zusammenbringt, so dürfte dieses so geartete Entstehen ungeworden (ἀγένητος) und die Beseelung (des Kosmos) von immerwährender Dauer sein, wobei weder die Seele in der Zeit entsteht noch der Körper sich durch die Zeit von der Seele unterscheidet."

Die vom Standpunkt des Schulplatonismus aus gesehen unsystematische Darstellung Platons hat nach Proklos einen tieferen Sinn: Sie ist einer der zahlreichen versteckten Hinweise, die Platons wahre Ansichten andeuten sollen: Schon allein die Tatsache, daß Platon vom Entstehen der an sich unentstandenen Seele (Phaidr. 245 CD) spricht, ist nach Proklos ein bedeutsames Argument dafür, daß die γένεσις im Timaios nicht in der Alltagsbedeutung zu nehmen ist, sondern in einer anderen[352]; d. h. auch die γένεσις des

[351] So hat auch Porphyrios in den Symmikta Zetemata geurteilt: H. Krause, Studia Neoplatonica, Leipzig 1904, 15. 25. 33; vgl. H. Dörrie, Porphyrios' „Symmikta Zetemata", München 1959, 14.

[352] Vgl. I 279, 30 ff. 287, 18 ff und Calcidius, Teil I S. 177 ff.

mit der Seele verbundenen Kosmos, des Kosmoskörpers, darf nicht in der Alltagsbedeutung verstanden werden. Wenn nun Platon außerdem Körper und Seele zusammenfügt, bevor er überhaupt die Seele hat entstehen lassen, so will er nach Proklos auch damit gegen ein zeitliches Verständnis des Entstehens von Seele und Weltleib vorbeugen. Denn hätte er erst die Seele entstehen lassen und sie danach mit dem Kosmoskörper verbunden, so hätte man zwischen beiden Akten eine Zeit ansetzen können. Da er aber Körper und Seele noch vor der Darstellung der Entstehung der Seele zusammenfügt, so zeigt er nach Proklos damit an, 1) daß die γένεσις der Seele ἀγένητος (κατὰ χρόνον, d. h. ohne zeitlichen Anfang) ist, und 2), daß die Beseelung des Kosmoskörpers durch die (noch nicht in ihrer Entstehung geschilderte) Seele ein immerwährender Akt ist. Die Seele ist also weder zeitlich geworden noch unterscheidet sich der Kosmoskörper von ihr durch eine zeitliche Differenz. Wäre dem so, dann hätte Platon zuerst die Seele entstehen lassen und sie dann erst mit dem Körper verbunden.

13. Zu Tim. 34 B 10 — C 2

Die Relevanz der voraufgehenden grundsätzlichen Überlegungen des Proklos zur Darstellungsweise Platons wird aus der nun folgenden Stelle deutlich. Hier zeigt sich, daß es Attikos ist, den Proklos auch schon bei den voraufgehenden Überlegungen im Auge hatte.

Attikos hatte aus Platons Angabe, der Gott habe die Seele nicht nach, sondern vor dem Kosmosleib geschaffen, sie sei also dem Leib gegenüber nicht „jünger“ (νεωτέρα), sondern „älter“ (πρεσβυτέρα, vgl. 34 B 10 — C 2 bzw. 35 A 1), geschlossen, wenn die Seele älter sei als der Kosmosleib, so sei das All in der Zeit geworden. Dagegen wendet sich Proklos II 114, 33 — 115, 10:

„Zudem darf man πρεσβύτερον und νεώτερον nicht im zeitlichen Sinne verstehen, wie Attikos annahm — denn gleichzeitig schuf der Vater die Seele und legte sie um den Körper[353] — sondern im Sinne der Seinsordnung. Denn das, was dem Demiurgen benachbarter ist, ist ‚älter‘ (πρεσβύτερον), was ihm aber ferner steht, ‚jünger‘[354].

[353] Vgl. den ähnlichen Einwand gegen Attikos I 287, 11 ff.

[354] Vgl. II 117, 21 ff: ἡ μὲν (sc. ψυχῆς γένεσις) προτέρα καὶ πρεσβυτέρα · π ρ ο σ ε χ ε σ τ έ ρ α γάρ ἐστι τῷ πάντων δημιουργῷ · ἡ δὲ (sc. σώματος γένεσις) δευτέρα καὶ νεωτέρα · π ο ρ ρ ω τ έ ρ ω γάρ ἐστι τῆς μιᾶς αἰτίας. ἔτι δὲ ἀρετὴ...

Doch wenn's beliebt, kann man die Ausdrücke ‚älter' und ‚jünger' auch im Hinblick auf die Zeit verstehen. Denn ‚älter'[355] und göttlicher ist die in der Seele existierende Zeit, ‚jünger'[356] dagegen die Zeit des Körpers; in der Zeit, in der die Seele existiert (καθ' ὅν ἐστιν ἡ ψυχὴ χρόνον), kann Körperliches nicht existieren, sondern dieses existiert in einer anderen Zeit, die jener gegenüber zweitrangig ist. Denn wie in beiden eine verschiedene Art der Bewegung besteht, so auch eine verschiedenartige Zeit[357]."

Zwei Erklärungen trägt Proklos vor, beide rechnen nicht mit einem zeitlichen Verständnis der fraglichen Worte, sondern deuten sie ontologisch im Sinne der Seinsordnung, in der die Seele dem Körper voraufgeht. Doch während die erste jeden Bezug auf die Zeit ausschließt, läßt die zweite diesen Bezug zu, allerdings in einem anderen Sinne, als Attikos angenommen hatte: Seele und Körper haben je ihre Zeit, und wie die Seele dem Körper im Seinsrang voraufgeht, so auch die seelische Zeit der körperlichen Zeit[358].

14. Zu Tim. 34 C 4 — 35 A 1

Wenige Seiten später (II 117, 11—23) kommt Proklos erneut auf die Bedeutung des Älterseins der Seele gegenüber dem Weltleib zurück. Der Kommentator behandelt hier das Lemma 34 C 4 — 35 A 1, in dem gesagt wird, die Weltseele sei sowohl ihrem

---

ἀλλὰ θειοτέρα μὲν ἡ τῆς ψυχῆς, ὑφειμένη δὲ ἡ τοῦ σώματος. Hier schöpft Proklos höchstwahrscheinlich aus dem vorher genannten (117, 7) Porphyrios (vgl. auch unten S. 106 ff), von dem er indes insofern abweicht, als er nicht das πρεσβυτέραν mit γενέσει und das προτέραν mit ἀρετῇ (vgl. Tim. 34 C 4 f) verbinden möchte, sondern προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ἀπὸ κοινοῦ auf γενέσει καὶ ἀρετῇ bezieht. Schon Porphyrios hatte seine Abhandlung in einen Abschnitt über das γενέσει und einen Abschnitt über das ἀρετῇ unterteilt (117, 7 f); ihm schließt sich Proklos an. Proklos kritisiert Porphyrios in philologischen Kleinigkeiten, folgt ihm aber dann doch in der Auslegung generell.

355 Proklos spielt hier mit den Doppelbedeutungen von πρεσβύτερος — νεώτερος: „älter — jünger" / „rangmäßig früher — später" (Festugière z. St.).

356 Vgl. II 117, 25: die Seele hat eine θειοτέρα ἀρετή als der Körper. Dies stammt sicher aus dem vorher genannten Porphyrios. Vgl. auch Anm. 354.

357 Zu den beiden Arten von Zeit vgl. Prokl. Parm. 1217, 13 ff nach Syrian.

358 Es fällt auf, daß Proklos sich hier nur gegen Attikos wendet, obschon Plutarch sich gleichfalls auf die angegebene Timaiosstelle beruft zum Erweis, daß der Kosmos real geworden sei: Procr. an. 8 (1016 AB). 9 (1016 D). Dies scheint mir ein deutliches Zeichen dafür, daß Proklos seine Nachrichten über Plutarchs Timaiosinterpretation nicht aus eigener Lektüre des Plutarch hat, ja daß wahrscheinlich auch der Autor, auf den die Nachrichten über Attikos und Plutarch bei Proklos zurückgehen — Porphyrios — wichtige Lehren des Chaironeers nur über Attikos gekannt hat.

Entstehen als auch ihrer Arete nach älter (ehrwürdiger, πρεσβυτέρα) als der Weltleib, da die Seele über den Körper herrschen solle. Dazu merkt Proklos an:

„Entstehen bedeutet im Falle der Seele nicht zeitliches Entstehen (denn im Phaidros [245 C — 246 A][359] hat Platon die Seele als unentstanden und unvergänglich erwiesen), sondern wesensmäßiger Hervorgang aus den intelligiblen Ursachen. Denn von den seienden Dingen sind die einen intelligibel und ungeworden, die anderen wahrnehmbar und geworden, dazwischen aber gibt es die intelligiblen und (zugleich) gewordenen Dinge. Die ersteren sind nämlich gänzlich ohne jede Zusammensetzung und teillos und aus diesem Grunde ungeworden, die zweiten sind zusammengesetzt und teilbar und daher geworden; die mittleren aber sind intelligibel *und* geworden, ihrer Natur nach unteilbar *und* teilbar, einfach *und* zusammengesetzt auf eine andere Weise (als die wahrnehmbaren Dinge). Folglich ist das Entstehen im Falle der Seele etwas anderes als im Falle des Körpers; denn das Entstehen der Seele ist früher und ehrwürdiger; steht sie doch dem Demiurgen aller Dinge näher (als der Körper)[360]. Das Entstehen des Kosmoskörpers dagegen ist später und jünger; denn er ist von der einen Ursache weiter entfernt..."

War Proklos II 103, 29 ff (oben S. 103) bemüht, Entstehen der Seele und Entstehen des Körpers in Relation zu setzen, so geht es ihm hier um den Unterschied zwischen beiden Arten des Entstehens. Zunächst wird ein zeitliches Entstehen der Seele ausgeschlossen durch den Hinweis auf den Phaidros, nach dem die Seele unentstanden ist. Dann wird gezeigt, daß, wie Seele und Körper verschiedenen Seinsordnungen angehören, so auch ihr Entstehen unterschieden werden müsse. Denn die Seele gehört in den mittleren der von Proklos aufgezählten Seinsränge, also zu den νοητὰ καὶ γενητά, ἀμέριστά τε καὶ μεριστά (vgl. Tim. 35 A 1—4), ἁπλᾶ τε καὶ σύνθετα τρόπον ἕτερον[361], während der Kosmoskörper zur untersten Seinsstufe gehört, den σύνθετα καὶ μεριστὰ καὶ διὰ τοῦτο γενητά. Das Entstehen der Seele wird charakterisiert als zeitloser und wesenhafter Hervorgang aus den intelligiblen Ursachen. Über die Art des Entstehens des Weltleibes wird nur ge-

---

359 Vgl. Festugière z. St., der zum Text das Nötige gesagt hat. M. Psellos, Εἰς ψυχογονίαν, PG 122, 1081 A zitiert die Stelle mit ἐν τῷ φαίδρῳ.

360 Vgl. II 115, 3 ff.

361 Vgl. I 257, 2 ff (Porphyrios; dazu Hadot 163 ff). 235, 7 ff. II 139 ff.

sagt, daß sie verschieden sei vom Entstehen der Seele; denn während das Entstehen der Seele „früher und ehrwürdiger" sei, da die Seele (in der Seinsordnung) dem Demiurgen näher stehe, sei das Entstehen des Weltleibes „später und jünger", weil er von der einen Ursache weiter entfernt sei. Immerhin ist durch die Ablehnung des zeitlichen Verständnisses der γένεσις ψυχῆς implizit auch das Entstehen des Kosmoskörpers im Sinne eines einmaligen, zeitlich fixierten Aktes geleugnet; denn Kosmosleib und Kosmosseele koexistieren[362].

Der Ausdruck σύνθετα καὶ μεριστὰ καὶ διὰ τοῦτο γενητά (II 117, 17 ff) deutet darauf hin, daß die γένεσις hier — wie bei Porphyrios, der diese Deutung favorisierte — im Sinne von σύνθεσις verstanden werden soll, das γενητόν also im Sinne von σύνθετον (sc. ἐξ ὕλης καὶ εἴδους). Vergleicht man nun Porphyrios, Sent. 14, so findet man dort die gleiche Unterscheidung von zwei Stufen der γένεσις wie bei Proklos: eine γένεσις der Körper, die γενητά sind καὶ ὡς ἀπ' αἰτίας ἠρτημένα τῆς παραγούσης καὶ ὡς σύνθετα und eine γένεσις der Seele und des Nus, die γενητά sind ὡς ἀπ' αἰτίας ἠρτημένα μόνον, οὐ μὴν καὶ ὡς σύνθετα. Wenn man dann noch wenige Zeilen vorher in unserem Proklostext (II 117, 7) Porphyrios namentlich genannt findet, so darf man mit Sicherheit behaupten, daß das Fr. 63 Sodano aus dem Timaioskommentar des Plotinschülers um unseren Abschnitt erweitert werden muß.

Gegen unsere Rückführung des Proklosabschnitts auf Porphyrios könnte man einwenden, daß beide Autoren in einem Punkt nicht übereinzustimmen scheinen: Während nämlich Proklos sagt, die Seele gehöre zu den ἁπλᾶ τε καὶ σύνθετα τρόπον ἕτερον, heißt es bei Porphyrios, sie sei zu den ἁπλᾶ καὶ ἀσύνθετα zu rechnen und sei geworden οὐ μὴν καὶ ὡς σύνθετα. Aber der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Denn Porphyrios betont das Nichtzusammengesetztsein deshalb, weil er über *Nus und Seele* zugleich spricht, Proklos das Zusammengesetztsein *auf eine besondere Weise,* weil er 1. nur die Seele im Blick hat, deren Zusammensetzung im Timaios (35 A ff) er wenige Seiten später erklären muß, und 2. weil er diese Zusammensetzung nicht im landläufigen Sinne verstanden wissen will. Beide Autoren stimmen im Grunde in ihren Ansichten überein, nur ihre Aspekte sind verschieden; denn während Porphyrios sagt, Nus und Seele seien nicht in der Weise

[362] Vgl. oben S. 103 und unten S. 108.

des Körpers zusammengesetzt, sagt Proklos, die Seele sei auf eine andere Weise zusammengesetzt als der Körper. Letzteres lehrt aber auch Porphyrios: bei Calcidius 227 f S. 243, 10 ff (vgl. Teil I S. 181 ff). Mit anderen Worten: die Seele ist zugleich σύνθετος καὶ ἀσύνθετος, so wie sie zugleich γενητὴ καὶ ἀγένητος ist (vgl. II 124, 27 ff. 293, 12 ff).

Wir haben eben bemerkt, daß Kosmosleib und Kosmosseele immer koexistieren. Diesen Punkt arbeitet Proklos zum selben Timaioslemma wenig später heraus (II 118, 28 — 119, 10):

„Wenn die Seele von Anfang an als Herrin und Herrscherin (Tim. 34 C 5) ins Sein getreten ist, dann kamen ihr diese Eigenschaften wesensmäßig zu, ich meine ihre Fähigkeit zu regieren und zu herrschen. Kamen sie ihr aber wesensmäßig zu, dann waren sie auch immer in ihr vorhanden. Wenn sie nur potenziell in ihr waren, dann war sie unvollkommen[363], und das darf man nicht einmal aussprechen. Wenn sie aber aktuell waren, dann war auch das von ihr Beherrschte immer und wurde immer von ihr geordnet. Wenn der Gott das All als solches so hervorgebracht hat, daß es von der Seele regiert wird, dann hat es mit der Seele koexistiert; denn das Beherrschte und das Herrschende bilden ein zusammengehöriges Paar (συνέζευκται)[364]. Durch beide gelangen wir also sowohl zu der Erkenntnis, daß das All von immerwährender Dauer ist, als auch zu der Einsicht, daß der Seele das Herrschen oder dem Körper das Beherrschtwerden nicht im Sinne beiläufiger Eigenschaften zukommt, sondern daß die Seele ihrem Sein nach als Herrin über den Körper hervorgebracht worden ist, der Körper aber seinem Sein nach als der Seele hörig. Daher treten beide auch spontan miteinander in Verbindung; der Körper strebt nach Teilhabe an der Seele und die Seele nach der Fürsorge für den Körper."

Zwei Gedankengänge sind es, die Proklos hier verfolgt. 1. Der Timaios (34 C 5) sagt, der Demiurg habe die Seele geschaffen als δεσπότις καὶ ἄρξουσα ἀρξομένου (sc. σώματος). Nun müssen der Seele, sofern sie eine vollkommene Wesenheit ist, alle diese Eigenschaften κατ' ἐνέργειαν[365], und das heißt immer, zukommen. An-

---

[363] Vgl. I 288, 32 (oben S. 44).

[364] D. h. sie sind (unauflöslich) zusammengekoppelt, so daß das eine ohne das andere nicht zu existieren vermag.

[365] = κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι (II 119, 6).

derenfalls wäre sie unvollkommen[366]. Also ist die Seele δεσπότις καὶ ἄρχουσα immer und in actu[367]. 2. Herrschendes und Beherrschtes müssen jeweils koexistieren, weil ein Herrschendes ohne Beherrschtes kein Herrschendes mehr wäre[368]. Also koexistiert auch der von der Seele beherrschte Kosmoskörper mit der Seele. Ist aber die Seele ohne Anfang und ohne Ende, so ist es auch der Kosmoskörper. Ein Zeichen für die Koexistenz von Kosmosseele und Kosmosleib ist ihre natürliche Hinwendung zueinander[369]: der Körper strebt nach Teilhabe an der Seele und die Seele nach Fürsorge für den Körper. Also sind sowohl Kosmosseele als auch Kosmoskörper ohne Anfang und Ende und von immerwährender Dauer.

15. Zu Tim. 36 D 8 — E 1

Platon spricht Tim. 36 D 8 — E 1 davon, daß die Seele geschaffen und μετὰ τοῦτο das Körperhafte in die Seele eingebaut worden sei. „Das μετὰ τοῦτο", meint Proklos II 281, 1—5, „darf man nicht zeitlich verstehen, sondern als einen Hinweis auf die Rangordnung. Denn eines ist das körperfreie (χωριστή) Leben der Seele, etwas anderes ihr sekundäres (minderes) Leben nach diesem in Gemeinschaft mit dem Körper. Das Vollkommenere hat ja im göttlichen Sein gegenüber dem Unvollkommeneren den Vorrang".

Anscheinend hatten Vertreter einer zeitlichen Schöpfung (Attikos?) sich auf das μετὰ τοῦτο berufen, um eine zeitliche Differenz zwischen dem Erschaffen der Weltseele und des Weltkörpers anzusetzen. Schon oben S. 103 hatte Proklos sich bemüht, die Behauptung einer derartigen Differenz anhand des Timaiostextes als unmöglich zu erweisen. Auch hier lehnt er eine solche Annahme ab und deutet das μετὰ τοῦτο — wie schon vorher das

---

[366] Vgl. Teil I S. 213.

[367] Daß Platon im Futur spricht (ἄρξουσα ἀρξομένου), braucht Proklos nicht zu stören, denn das gehört zur mythischen Einkleidung, zur zeitlichen Auffaltung eines unzeitlichen Geschehens (vgl. z. B. II 101, 5 ff). Zur Herleitung der unaufhörlichen ἐνέργεια der Seele aus dem Timaios vgl. auch II 280, 26—29.

[368] Dies ist das alte Dominus-Argument, das gewöhnlich auf den Schöpfergott angewandt wird; vgl. H. Kusch, Studien zu Augustinus, Festschrift F. Dornseiff, Leipzig 1953, 184 ff und W. Theilers Kommentar zu Plotin VI 8 [39] 7, 38; s. ferner Teil I S. 92 mit Anm. 49 und auch Prokl. bei Philop. Aet. m. III S. 42, 1 ff.

[369] Vgl. schon Albin, Did. XXV S. 178, 31 f H: ἔχει δέ πως οἰκειότητα πρὸς ἄλληλα σῶμα καὶ ψυχή, ὡς πῦρ καὶ ἄσφαλτος.

νεώτερον und das πρεσβύτερον (oben S. 104 f) — als einen Hinweis auf die Seinsordnung: die 36 D 8 f genannte, noch nicht mit dem Körper verbundene τῆς ψυχῆς σύστασις weist auf die höhere Form von Seelenleben, die anschließende (μετὰ τοῦτο) Verbindung mit dem Körper auf die niedere. D. h. die Erzählung hat wieder einmal zeitlich aufgefaltet, was in Wirklichkeit immer zusammen existiert hat (vgl. II 101, 6. I 382, 30—32). Es handelt sich also in Tim. 36 D 8 — E 1 um eine zeitliche Auffaltung von in der Weltseele immer zusammen existierenden Wirklichkeiten: In der Hinwendung zu den ihr vorgeordneten Wesenheiten lebt die Seele ihre χωριστὴ ζωή, in der Fürsorge für den Kosmoskörper ihre ζωὴ πρὸς τὸ σῶμα κοινωνοῦσα.

16. Zu Tim. 37 D 3

Soweit äußert sich Proklos zu unserem Problem in seiner Besprechung der Lehre des Timaios von der Weltseele. Die folgenden Stellen stammen aus der Behandlung der Zeit. III 16, 11—21 fragt Proklos, warum Platon Tim. 37 D 3 mit Bezug auf das ζῷον νοητόν sagt: ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος und nicht vielmehr τυγχάνει, obschon doch die Gegenwart der Ewigkeit angemessener wäre als die Vergangenheit. Proklos antwortet:

„Auch an anderen Stellen hat sich Platon dieser Ausdrucksweise bedient, (z. B.) wenn er von dem, der immerfort gut ist, sagt, ‚er *war* gut‘ (Tim. 29 E 1). Er deutet damit an, daß er (der Gute) dies nicht zeitlich, sondern daß er es immer war und daß im Falle der göttlichen Wesenheiten die Vollendung vorweggenommen und mit dem Ursprung zusammengefaßt ist vor jeder zeitlichen Erstreckung. An unserer Stelle steht das ἐτύγχανεν aber mit noch größerer Berechtigung. Da Platon nämlich nur mit Rücksicht auf seine Darstellung (καθ᾽ ὑπόθεσιν) von einer Entstehung und Ordnung des Kosmos spricht, die intelligiblen Dinge hingegen und das, was mit ihnen zusammen existiert, auch vor dem Ordnungsakt existieren — zwar nicht zeitlich, aber ihrer Würde nach[370] — deswegen sagt er ἐτύγχανεν.“

Die Stelle war für Leute wie Attikos gewiß ein Beweisstück für die Annahme einer zeitlichen Weltentstehung. Scheint sie doch dem Paradigma eine zeitliche Priorität vor dem Kosmos einzu-

[370] Zu dieser Gegenüberstellung vgl. Teil I S. 178. 180 f.

räumen. Genau dies bestreitet Proklos. Er weist darauf hin, daß Platon auch sonst von den αἰώνια im Präteritum spricht, z. B. Tim. 29 E 1 (ἀγαθὸς ἦν sc. ὁ δημιουργός), eine Stelle, die schon Plotin beschäftigt hat (vgl. Teil I S. 133f). Tim. 37 D 3 sei das Präteritum 1) bedingt durch die Darstellung, die das, was immer zusammen existiert, in einer zeitlichen Folge entwickelt; 2) deute das Präteritum auf die Priorität des Paradigma gegenüber dem Kosmos hin: diese Priorität sei allerdings keine zeitliche, sondern eine ontologische. Für eine zeitliche Weltentstehung ist nach Proklos also aus der Timaiosstelle nichts zu gewinnen.

17. Zu Tim. 37 E 1—4

Verwandt mit I 286,20ff (oben S. 41) ist die folgende Auseinandersetzung mit Attikos, die Proklos anläßlich von Tim. 37 E 1—4 vorträgt. Dort spricht Platon davon, daß Tage und Nächte, Monate und Jahre vor der Entstehung der Welt nicht existiert hätten, sondern erst zusammen mit ihr entstanden seien. Die genannten Zeitangaben seien ebenso Zeiteinheiten (μέρη χρόνου) wie das „war" und das „wird sein" Zeitarten seien, die entstanden sind (χρόνου γεγονότα εἴδη). Dazu Proklos (III 37,7 — 38,11):

„Wenn das ‚war' und das ‚wird sein' Arten der Zeit sind, die zusammen mit dem Himmel entstanden ist, dann gab es sie nicht vor dem Entstehen des Himmels. Wenn es sie aber nicht gab, dann gab es auch keine Bewegung. Denn es gibt sie[371] in jeder Bewegung, weil es dort auch das ‚früher' und ‚später' gibt. Wenn es aber Bewegung nicht gab, dann auch keine regellose Bewegung. Vergeblich sprechen also die Anhänger des Attikos davon, daß es zwar Zeit gegeben habe auch vor dem Entstehen des Himmels, aber keine geordnete Zeit. Denn wo es Zeit gibt, da gibt es auch Vergangenes und Künftiges, und wo es dies gibt, da gibt es auf jeden Fall auch das ‚war' und das ‚wird sein'. Nun sind aber das ‚war' und das ‚wird sein' Zeitarten, die vom Demiurgen geschaffen sind. Daher hat Platon sie auch ‚geworden' (γεγονότα) genannt. Also hat es keine Zeit vor dem Wirken des Demiurgen gegeben. Infolgedessen kann jene vielgenannte regellose Bewegung entweder nicht in der Zeit existieren, falls sie existiert, oder sie hat sogar überhaupt nicht existiert und ist niemals entstanden.

---

[371] Sc. die genannten Arten der Zeit.

Indes, als Bewegung muß sie eine Zeit haben, in der sie sich vollzieht, wobei sie einen Teil ihrer selbst als vergangen, einen Teil als gegenwärtig und einen Teil als zukünftig umfaßt. Folglich ist die Existenz einer Bewegung vor der Erstellung der Zeit unmöglich. Es gibt ja auch keine ungeordnete Zeit. Denn die ungeordnete Zeit dürfte als Zeit doch wohl das ‚war' und das ‚wird sein' umfassen, das eine als vergangen, das andere als künftig; im anderen Falle, wenn sie nur das ‚ist' enthielte ohne die beiden anderen Zeitarten, dann müßte sie Ewigkeit, nicht Zeit sein, und die regellose Bewegung wäre ewig, was unmöglich ist; oder aber, wenn sie nicht einmal das ‚ist' enthielte, wie sie ja auch nicht das ‚war' und das ‚wird sein' enthalten soll, dann existierte damals überhaupt keine Zeit; infolgedessen gab es dann auch keine Bewegung oder aber eine zeitlose Bewegung — und das halten sie selbst für völlig unmöglich. Auch Aristoteles[372] hat ja hinreichend nachgewiesen, daß jede Bewegung in einer Zeit erfolgt, die ungeordnete wie die geordnete, wobei beide auf jeden Fall das ‚früher' und ‚später' implizieren, damit sie auch wirklich das sind, was sie sein sollen, Bewegung und nicht Ruhe anstelle von Bewegung.

Daß es aber das ‚war' und das ‚wird sein' vor der Erschaffung des Kosmos nicht gab, darüber hat Platon uns, wie ich schon sagte[373], deutlich belehrt, indem er, wie die Tage und die Nächte, so auch das ‚war' und das ‚wird sein' *entstandene* Arten der Zeit genannt hat. Jene aber[374] behaupten, die regellose Bewegung sei unentstanden, so daß, falls es damals eine Zeit gegeben hätte, diese ebenfalls unentstanden wäre, und unentstanden wären infolgedessen auch das ‚war' und das ‚wird sein'.

Es gab also das ‚war' und das ‚wird sein' vor dem Entstehen des Kosmos nicht, sondern zusammen mit dem Kosmos sind sowohl diese als auch die Zeit entstanden, die eine und dieselbe ist, Zahl der ungeordneten wie der geordneten Bewegung [und][375] ohne jeglichen Unterschied."

Der ganze Abschnitt ist gegen die Lehre des Attikos gerichtet, vor der real verstandenen Erschaffung des Kosmos habe es die

---

372 Phys. IV 10 ff. 234 b 21 ff; vgl. De caelo 280 a 5 ff.

373 III 37, 15 ff.

374 Attikos und seine Anhänger.

375 Das καί ist vielleicht zu streichen; Festugière übersetzt: „et qui ne comporte en lui aucune différence (ἀδιάφορος)."

von einer ungeordneten Seele verursachte unregelmäßige Bewegung der Hyle gegeben, und dieser ungeordneten Bewegung habe eine ungeordnete Zeit entsprochen (vgl. Teil I S. 44 f. 46 f). Schon I 286, 20 ff (s. o. S. 41) hatte Proklos diese Ansicht mit z. T. anderen Argumenten zu widerlegen versucht. An unserer Stelle beruht seine Argumentation gegen Attikos in der Hauptsache auf Tim. 37 E 3 f, wo Platon sagt, das ἦν und das ἔσται seien χρόνου γεγονότα εἴδη. Mit anderen Worten, sie sind wie die Zeit selbst (vgl. Tim. 37 D 5—7. 38 B 6 f) erst zusammen mit dem Kosmos entstanden, und vorher gab es sie nicht. Da aber jede Bewegung, auch die ungeordnete, Zeit impliziert und mit der Zeit das „war" und das „wird sein", kann es vor dem Kosmos auch keine Bewegung gegeben haben.

Aus demselben Grund ist nach Proklos ferner die Annahme einer ungeordneten Zeit vor der Entstehung des Kosmos abzulehnen; denn auch die ungeordnete Zeit muß seiner Meinung nach das „war" und „wird sein" umfassen, und diese gab es vor dem Kosmos nicht. Hätte die ungeordnete Zeit lediglich das „ist" impliziert, so wäre sie mit der Ewigkeit identisch (vgl. Tim. 37 E 6 f), und das ist vollkommen unmöglich (denn Unordnung und Ewigkeit sind unvereinbar). Also hat es vor dem Kosmos weder Bewegung noch Zeit gegeben.

Proklos stellt sich in seiner Argumentation auf den Boden des Attikos, interpretiert für den Augenblick das γεγονότα (Tim. 37 D 4) im Wortsinne und widerlegt den Attikos mit seiner eigenen Methode. Die Widerlegung ist sehr breit geraten, und man meint noch ein bißchen von der Freude zu spüren, die Proklos an seinen Argumenten hatte. So jedenfalls läßt sich am einfachsten die Abundanz in dieser Widerlegung erklären, die mit Leichtigkeit hätte gekürzt werden können.

18. Zu Tim. 38 B 6—7

Tim. 38 B 6 f sagt Platon, die Zeit sei *mit* dem Himmel entstanden, damit beide, Himmel und Zeit, zugleich entstanden, zugleich auch aufgelöst würden, falls es jemals eine Auflösung von Himmel und Zeit geben werde. Das ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται zeigt nach Proklos (III 49, 29 — 50, 7), daß der Kosmos unentstanden und unvergänglich ist:

„Denn wenn er (wirklich einmal) entstanden ist, ist er *in* der Zeit entstanden. Wenn er aber zusammen *mit* der Zeit entstanden ist, dann ist er nicht *in* der Zeit entstanden. Auch die Zeit ist ja nicht in der Zeit entstanden, sonst gäbe es ja Zeit vor der Zeit. Wenn der Kosmos also *mit* der Zeit entstanden ist, ist er nicht (wirklich) entstanden; denn alles Entstehende muß später sein als die Zeit. Der Himmel ist aber durchaus nicht später als die Zeit."

Die Argumentation des Proklos ist uns wohlbekannt (vgl. Teil I S. 87 f. 185)[376]. Proklos selbst hatte sich ihrer vorher bedient (I 286, 22 ff; vgl. oben S. 41). Er wiederholt sie hier, weil er bei dem Lemma steht, das die Veranlassung zu der berühmten Argumentation gab.

19. Zu Tim. 40 B 4—6

Mit der vorangehenden Erklärung verlassen wir die Problematik der Zeit (Tim. 37 D 1 — 38 C 3) und die sich daraus ergebenden Folgerungen des Proklos für die Frage nach dem Gewordensein der Welt. Die nächste Äußerung des Neuplatonikers zu unserem Thema finden wir in der Erklärung von Tim. 40 B 4—6, wo Platon davon spricht, daß die Fixsterne göttliche Lebewesen sind und immer in einer Kreisbewegung am selben Ort verharren[377]. Dazu schreibt Proklos III 126, 23 — 127, 7:

„Die immer am selben Ort verharrende Kreisbewegung (Tim. 40 B 5 f) drückt einerseits die dem Himmel entsprechende immerwährende Dauer aus, dergemäß die Fixsterne sich um ihren eigenen Mittelpunkt bewegen und infolgedessen immer dieselbe Stelle am Himmel einnehmen; andererseits zeigt sie ihre unaufhörliche Aktivität und ihr nie endendes Leben an. Folglich entfernen sich alle von Platons Ansicht, die die Gestirne unbeseelt lassen oder annehmen, die Seelen der Himmelskörper unterlägen der Veränderung, so wie unsere Seelen, oder ihr Entstehen finde in der Zeit statt[378]. Denn wenn etwas ein göttliches Lebewesen ist, dann besitzt es eine göttliche Seele und einen göttlichen Nus, es

[376] Vgl. auch W. Scheffel, Aspekte der platon. Kosmologie, Leiden 1976, 48 ff mit Anm. 28.

[377] Tim. 40 B 5 liest Proklos ζῷα θεῖα ὄντα καὶ διὰ ταῦτα . . . wie die Platonhss. WP u. Cod. Par. Graec. 1812. Die übrigen bieten: ζῷα θεῖα ὄντα καὶ ἀΐδια καὶ κατὰ ταὐτὰ . . . Zu Proklos' Platontext vgl. E. Diehl, Rh. Mus. 58, 1903, 246 ff; Praechter 518 ff.

[378] Dagegen wendet sich Proklos III 218, 23 ff (unten S. 116).

wird also nicht lediglich von Seiten des Alls beseelt[379]. Auch die Erde ist ja ein göttliches Lebewesen, wofern sie die älteste unter den Göttern ist (Tim. 40 C 3), und auf ihr gibt es Lebewesen, die ihre Entelechie nur von der Allseele[380] haben, doch sind dies keine göttlichen Lebewesen. Und wenn etwas in immerwährender Bewegung verharrt, dann hat es seine Seele nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt erhalten, noch läßt es sie einmal fahren. Denn das ἀεί drückt die zeitliche Unveränderlichkeit in beiden Richtungen aus."

Drei Argumente gegen ein zeitliches Entstandensein der Welt und für ihre immerwährende Dauer reiht Proklos hier aneinander:

1. Die ἐν ταὐτῷ διαμένουσα ἀεὶ στροφή (vgl. Tim. 40 B 5 f) kann sich sinnvollerweise nur auf anfangs- und endlose Wesenheiten beziehen. Auch eine μεταβολή der Gestirnseelen, wie sie den Einzelseelen eignet, ist damit ausgeschlossen. Also ist es nicht sinnvoll, von einer Veränderung oder gar einem Entstehen der Gestirne zu sprechen (126, 23—31). Schon oben S. 97 hatte Proklos sich eines ähnlichen Beweises im Falle der Bewegung des Kosmos als ganzen bedient. Der Beweis ist an unserer Stelle etwas ausführlicher, weil inzwischen die Seele eingeführt worden ist, die Tim. 34 A 1 ff noch nicht im Blick war.

2. Das ζῷον θεῖον (Tim. 40 B 5) hat notwendigerweise eine θεία ψυχή und einen θεῖος νοῦς (126, 31 — 127, 3). Für diese beiden sind aber ein Entstehen und Vergehen sowie eine μεταβολή irgendwelcher Art völlig undenkbar, da das Göttliche durch Unwandelbarkeit charakterisiert ist. Also sind sie zu keiner Zeit je mit dem Himmelskörper verbunden worden, sondern haben immer mit ihm zusammen existiert.

3. Der Himmelskörper ist *immer* bewegt (vgl. Tim. 40 B 6). Das immer Bewegte hat aber die Quelle seiner Bewegung, die Seele, *immer* bei sich. Denn das ἀεί beinhaltet ja Unveränderlichkeit im Hinblick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft[381]. Folglich ist der Gestirnskörper zu keiner Zeit mit seiner Seele verbunden worden.

---

[379] D. h. es wird nicht lediglich durch die Weltseele mitbelebt wie etwa Tiere, Pflanzen, Elemente: Galen IV 757 ff K.; Hermeias, In Phaedr. 119, 3 ff C.

[380] Vgl. Festugière z. St. und Anm. 379.

[381] ἐφ' ἑκάτερα, „nach beiden Seiten"; das wurde z. B. von Plutarch bestritten, vgl. Teil I S. 94.

20. Zu Tim. 41 B 2—6

Im voranstehenden Abschnitt hatte Proklos bestritten, daß die γένεσις der Gestirne in der Zeit stattfinde (bes. III 126, 30). Daß es gleichwohl ein Entstehen der Gestirne gibt, von dem auch Platon des öfteren spricht (vgl. Tim. 38 C 3 ff. 40 A 2 ff), leugnet Proklos nicht, doch streitet er — wie im Falle des Gesamtkosmos — ab, daß diese γένεσις κατὰ χρόνον erfolgt (III 218, 23—27):

„Wie der Ausdruck γένεσις (vgl. 41 B 2/6) zu den innerweltlichen Göttern paßt, das habe ich schon oft gesagt[382]. Er weist hin auf ihr Zusammengesetztsein, ihr Leben mit der Zeit, ihren Hervorgang von einer anderen Ursache und ihr ⟨Sein⟩[383], das sich zusammen mit der gesamten Zeit erstreckt, doch nicht ewig ist."

Die Erklärungen, die Proklos hier für die γένεσις der Gestirne aneinanderreiht, sind dieselben, wie er sie schon oft für den Gesamtkosmos vorgetragen hat. Für die Gestirne gilt also dasselbe wie für den Kosmos überhaupt. Ihr Entstehen ist kein Vorgang, der in der Vergangenheit einmal stattgefunden hat, sondern es ist Ausdruck ihrer Nichteinfachheit, ihrer Abhängigkeit von einer anderen Ursache als sie selbst und ihrer Existenz zusammen mit der Gesamtzeit.

21. Zu Tim. 41 B 6—7

Tim. 41 B 6 f heißt es in der Rede des Demiurgen an die gewordenen Götter: Νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. Das νῦν konnte man wieder leicht als einen Anhalt für die Einmaligkeit des Geschehens und damit für die Zeitlichkeit des gesamten demiurgischen Aktes ansehen, und es ist beinahe sicher, daß ein Mann wie Attikos sich darauf berufen hat. Proklos (III 220, 24 f) betont dagegen, daß durch das νῦν in gewisser Weise (πώς) der Charakter des Ewigen (τὸ αἰώνιον) angezeigt werde. D. h. die „Rede" des Demiurgen (Tim. 41 A 7 ff) ist kein zeitlich einmaliger Akt, sondern ein ewiges Geschehen.

---

[382] Z. B. I 278, 17 ff = oben S. 13; vgl. I 252, 17 ff = oben S. 3.

[383] ἀεὶ οὖσαν ⟨οὐσίαν⟩; Festugière z. St. ergänzt anscheinend aus dem Vorhergehenden ζωή: „le fait d'une vie qui est coextensive . . .".

22. Zu Tim. 41 B 7

Ein weiterer Ansatzpunkt für Leute wie Attikos mag der unmittelbar folgende Satz (Tim. 41 B 7) gewesen sein: ϑνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγένητα: Von den vier Tim. 39 E 7 ff genannten Arten von Lebewesen sind bis Tim. 41 B nur die Götter geschaffen worden, die übrigen drei Arten sind noch ungeschaffen (ἀγένητα). Dazu Proklos III 223, 29 — 224, 13:

„Jedoch wieso sind diese ungeschaffen (ἀγένητα)? Gewiß deshalb, weil sie noch nicht entstanden sind; denn es gibt ja eine Rangordnung unter den das All ausfüllenden Dingen. Da der Demiurg das Nachgeordnete und Zweitrangige von den übergeordneten Dingen unterscheiden möchte, sagt er, sie seien noch nicht entstanden, als jene schon ins Sein getreten waren. — Vielleicht aber sind sie auch in einem anderen Sinne unentstanden: Denn dieselben Dinge sind ja sowohl vergänglich (sterblich, ϑνητά) als auch unentstanden. Sofern sie nämlich von der demiurgischen Monade und dem unbewegten und ewigen Schöpfungsakt geschaffen werden, sind sie unentstanden, sofern sie jedoch durch die jungen Götter entstehen, vergänglich. Denn auch diese Dinge haben ja an der immerwährenden Dauer teil, weil sie der Art nach unvergänglich, als Individuen dagegen vergänglich sind. In diesen Dingen ist ja die Art vom Individuum verschieden[384], und es ist nicht — wie im Falle der göttlichen und einzig immerfort andauernden Lebewesen — möglich, daß ein jedes die gesamte Einwirkung der Vorbilder (τὴν ὅλην τῶν παραδειγμάτων πρόοδον) aufzunehmen vermocht hat. Die immerwährende Dauer kommt den vergänglichen Dingen also von Seiten des einen Schöpfungsaktes zu, aufgrund dessen die Art in vielen Dingen unveränderlich, eine und dieselbe ist, der Wechsel hingegen stammt von der uneinheitlichen Bewegung der Ursachen und bewirkt die Änderung in der Natur der ins Sein getretenen Dinge[385]."

Die erste Erklärung des Proklos zielt am Anfang zunächst auf die alte λόγῳ-Interpretation ab. Der Demiurg sagt, die drei Arten seien noch unentstanden, weil sie (in der erzählenden Darstellung) noch nicht zur Sprache gekommen sind. Die Reihenfolge

[384] Bei den göttlichen Wesenheiten gibt es folglich keinen Unterschied zwischen Art und Individuum, ein Gedanke, der später, z. B. bei Thomas von Aquin, für die Engellehre Verwendung fand.

[385] Zu dem zugrundeliegenden Gesetz vgl. Elem. 76 und Dodds, Elem. 241.

in der Darstellung hat nun aber nicht, wie man meinen könnte, rein pädagogische Gründe. Vielmehr gibt die Reihenfolge Aufschlüsse über die Rangfolge. Die Bevorzugung der jungen Götter in der zeitlichen Reihenfolge der Darstellung deutet ihre ontologische Vorrangstellung vor den Dingen an, die nach ihnen erwähnt und erschaffen werden. Die zeitliche Priorität in der Erzählung ist bloßes Ausdrucksmittel für die ontologische Priorität im Stufenbau der Dinge.

Die zweite Erklärung basiert auf der Erkenntnis, daß es auch in den entstehenden und vergehenden Sinnendingen in gewisser Weise immerwährende Dauer gibt: die Dauer der Art bei gleichzeitiger Vergänglichkeit des Individuums. Proklos meint — obschon er der ersten Erklärung den Vorzug gibt — das ἀγένητα (Tim. 41 B 7) lasse sich vielleicht auch als ein Hinweis auf die immerwährende Dauer der Arten verstehen, die als Arten nie real entstanden seien, sondern immer existiert hätten. Den auffälligen Tatbestand, daß die sublunaren Dinge — denn um diese handelt es sich in der Tat — sowohl vergänglich als auch in gewisser Weise unentstanden und unvergänglich sind, führt Proklos darauf zurück, daß zu ihrer Entstehung zwei Ursachen beitragen: 1. der eine, ewige und unveränderliche Schöpfungsakt des Demiurgen, der Tim. 41 B ff die Erschaffung der γένη der sublunaren Dinge initiiert, und 2. die uneinheitliche und nicht teillose Bewegung der sekundären Ursachen, die nach Tim. 42 E ff die sublunaren Dinge schaffen. Die erstere garantiert als monadische Ursache die *Einheit* in der Vielfalt, als unbewegte (d. h. unveränderliche) und ewige Ursache die *Dauer* der Arten. Die zweite garantiert aufgrund ihrer nicht einheitlichen Bewegung (μεριστὴ κίνησις) den *Wechsel* und die *Vergänglichkeit* (vgl. Tim. 41 D 2 f). Aus dem Zusammenwirken beider Ursachen resultiert die Dauer der Arten ohne Anfang und ohne Ende bei gleichzeitiger Vergänglichkeit des Individuums.

23. Zu Tim. 41 C 2—3

Eine Explikation und Bestätigung dieser unserer Interpretation des Proklostextes finden wir eine halbe Seite weiter (III 224, 32 — 225, 13), wo Proklos bemerkt, der Demiurg habe nicht alles selbst geschaffen, weil, wie er selbst Tim. 41 C 2 f sagt, sonst alles göttergleich, d. h. unsterblich, würde: δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα (sc. τὰ θνητὰ γένη)

γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιντο[386] ἄν. Diese Aussage Platons, fährt Proklos fort (225, 5 ff), „bestätigt das (224, 1 ff = oben S. 117) angeführte Argument, daß alles, was durch eine unbewegte Ursache entsteht, ungeworden und unveränderlich (ἀμετάβλητον) ist, während all das, was zwar durch eine unbewegte Ursache, jedoch vermittelst einer bewegten Ursache entsteht, einerseits ungeworden, andererseits veränderlich ist. Denn von der unbewegten Ursache erhält es die Einheit, von der bewegten die Vielheit, und von jener das Sein (τὸ εἶναι) und die Form (τὸ εἶδος), von dieser die Individualität und das Werden. Daher bleibt es der Form (Art) nach erhalten, das Individuum aber geht zugrunde."

Das vorher schon oft als aristotelisch bezeichnete[387] und auch 224, 1 ff angeführte Argument, daß das von einer unbewegten Ursache Verursachte immerfort andauere ohne Anfang und ohne Ende, wird hier aus Tim. 41 C 2 f bestätigt. Daß der Demiurg zu den unbewegten Ursachen gehört, entnahm man Tim. 42 E 5 f (vgl. Teil I S. 187 ff und oben S. 28). Sodann wird in diesem Abschnitt das Verhältnis von Erst- und Zweitursache deutlich: die erste wirkt vermittelst der zweiten[388]. Die Zweitursache wirkt also nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sie ist vielmehr Vermittler der Erstursache, sie führt das aus, was die Erstursache initiiert[389]. Im übrigen entspricht die vorgetragene Lehre von den γενητὰ καὶ ἀγένητά πως ganz der des voraufgehend besprochenen Abschnitts: die Erstursache bewirkt Einheit, Sein, Form (Konstanz der Art), die Zweitursache Vielheit, Werden, Individualität. Das Zusammenwirken beider Ursachen führt zur grenzenlosen Dauer der Form (Art) bei gleichzeitiger Vergänglichkeit der Individuen[390].

24. Zu Tim. 42 A 1—3

Tim. 41 E — 42 B spricht Platon von der Entstehung des Menschengeschlechtes. Nach Platons Schilderung sollen die Seelen bei ihrer ersten Einkörperung nach der Erschaffung des Kosmos ausschließlich in männliche Körper eingehen; die Frauen

---

386 So zitiert Proklos Tim. 41 C 2 f; ἰσάζοιτ' ἄν die Platonhss. und Prokl. Tim. III 221, 12.

387 S. o. S. 64 mit Anm. 190.

388 Vgl. Tim. 41 C 3 ff. Zum allgemeinen Prinzip: Elem. theol. 56/57.

389 Vgl. Tim. 42 E 6 ff.

390 Die Schlußfolgerung vom Teil des Kosmos auf das Ganze (Teil I S. 15. 101 f) ist also nur sehr bedingt möglich.

entstehen erst in der zweiten γένεσις. Im Zusammenhang der Erklärung eines Teils dieser Stelle (42 A 1—3) kommt Proklos erneut auf die Frage nach dem Entstandensein der Welt zurück (III 282, 27 — 283, 11):

„Wir wollen nun aber aus dem Gesagten die Folgerung ziehen und gelangen zu dem Schluß, daß der Schöpfungsakt und dieses All hier keinen zeitlichen Anfang genommen haben. Denn wenn das All von einem Anfang an besteht, dann besteht notwendigerweise auch der Abstieg der Seelen von einem Anfang an, und es hat eine Seele gegeben, die als erste herabgestiegen ist. Nun führt aber nach Platon[391] der erste Abstieg einer jeden Seele zum Entstehen eines Mannes (Tim. 42 A 1—3). Folglich kann jene Seele, die einen Mann hervorbringt, auf keinen Fall vermittelst einer Frau entstanden und nicht vermittelst dieser in die Werdewelt eingetreten sein, da es ja die Frau noch nicht gab. Aber ebensowenig kann sie nach Erzeugung eines Mannes einer Frau Entstehen gewähren, wofern es unmöglich ist, daß die Frau nicht aus Mann und Frau entstanden ist, sondern aus einem Mann allein. Wenn das also unmöglich ist, dann existieren Mann und Frau immer, immer steigen die Seelen vor den weiblichen in die männlichen Arten (γένη), die aus den weiblichen entstehen, und der Demiurg spricht von Dingen, die im All immer entstehen, und nicht von solchen, die einmal einen Anfang in der Zeit genommen haben."

Die Argumentation des Proklos hängt an zwei Voraussetzungen: 1. Die Seele, die bei ihrem ersten Abstieg einen Mann hervorgebracht hat, kann nicht während dieses ersten Aufenthaltes in der sublunaren Welt auch noch eine Frau hervorbringen. Das ist ganz im Sinne Platons, denn bei der ersten γένεσις entstehen nur Männer. 2. Eine Frau kann nur aus Mann und Frau entstehen. Es ist zweifelhaft, ob Platon diese Aussage gebilligt hätte, denn nach seinen Worten entsteht das weibliche Geschlecht offenbar ganz analog zum männlichen, d. h. ohne jede Vermittlung einer Frau (Tim. 42 B 5 f). Auch sagt Platon nicht, wie Proklos das tut, daß die Seele den Mann *erschafft*, sondern lediglich, daß sie in den Körper eingepflanzt wird (Tim. 42 A 3; vgl. 43 A 4 ff. 44 D 3 ff. 69 C 5 ff). Aus dem Wechsel vom Subjekt Seele (42 A 3 — B 1) zum Subjekt Mensch (42 B 2 ff) kann man höchstens folgern, daß

[391] Platon ist natürlich Subjekt zu ἄγει; anders Festugière z. St.

die Seele der eigentliche Mensch — Mann und Frau — *ist.* Vom Timaios aus betrachtet, ist die Argumentation des Proklos also unbefriedigend.

Wenn Proklos in unserem Abschnitt von einer γένεσις der Seele aus Mann und Frau spricht, so meint er natürlich nicht ein reales Entstehen, sondern den Abstieg der Seele in die γένεσις (283, 1 f. 3 f), der durch Mann und Frau erfolgt; dieser Abstieg der Seele ist ja in der Tat eine Art von Werden, sofern die Seele durch ihn ganz neuen Bedingungen ausgesetzt wird.

Das Ziel, das Proklos verfolgt, ist der Nachweis, daß die angeblich sukzessive Entstehung von Mann und Frau lediglich Ausdruck ontologischer Priorität bzw. Inferiorität ist. Denn jeder Abstieg erfolgt von der höheren (männlichen) zur niederen (weiblichen) Stufe. Die Worte des Demiurgen (Tim. 41 A 7 ff. E 2 f. 42 D 2 f) beziehen sich nicht auf Gegenstände, die einmal nicht waren und dann entstanden sind, sie betreffen τὰ ἀεὶ γιγνόμενα; mit anderen Worten: der Demiurg hat nicht einmal gesprochen und dann nicht mehr, sondern er spricht immer, und die Dinge entstehen immer gemäß seinem Wort.

25. Zu Tim. 42 B 5—6

Verwandt mit dem vorstehend besprochenen Abschnitt ist eine Passage des Proklos zu Tim. 42 B 5 f, wo von der μεταβολή des Mannes in die Natur einer Frau bei der zweiten γένεσις die Rede ist (III 293, 32 — 294, 17):

„Wenn nun aber einer annähme, Platon sage auch folgendes, was er in der Tat zu sagen scheint, nämlich, die zuerst in die Werdewelt absteigende Seele dürfe man nicht in eine weibliche Natur einpflanzen, so wollen wir dieser Aussage entnehmen, daß auch nach dem Timaios sowohl die Seele unentstanden ist als auch der Mensch und das All schlechthin. Wenn nämlich die Seele entstanden ist und zu einem Zeitpunkt zu ihrem ersten Entstehen absteigt, so wird sie das Leben eines Mannes annehmen (Tim. 42 A 1—3). Dieser Mann, der entstanden ist, ist (A) auf jeden Fall aus einer Frau entstanden. Jene Frau hat also (a) entweder eine Seele, die zum ersten Mal abgestiegen ist — und dann wäre die Lehre des Timaios falsch, die die Seele zuerst in das männliche Geschlecht hinabführt (42 A 1—3) — oder (b) eine Seele, die nicht zum ersten Mal herabgekommen ist — und dann

müßte die in ihr befindliche Seele vormals als Seele eines Mannes entstanden, und jener Mann müßte wiederum als Mann aus einer Frau geboren sein[392]. Oder aber, wenn das nicht der Fall ist, dann ist (B) der Mann willkürlich und zufällig (αὐτόματον) entstanden[393]. Wenn aber dies zutrifft, dann wird seine Existenz fruchtlos (μάτην) sein, da die Frau nicht existiert, aus der und in der er zeugen könnte.

Ferner wird auch jene Frau entweder willkürlich und zufällig entstehen, so wie der Mann, und sie wird eine Seele haben, die zum ersten Mal abgestiegen ist — so wie jener, der mit ihr entstanden ist — oder sie stammt aus dem Mann; aber das ist unmöglich.

Folglich sind weder beide jemals entstanden, noch gehört die Seele zu den entstandenen Dingen und noch viel weniger das All."

Diese Darstellung des Proklos ist in sich schlüssiger als die vorangehende. War es noch III 282, 27 ff (bes. 283, 1 ff) akzeptiert worden, daß die erste γένεσις, die des Mannes, ohne Vermittlung der Frau erfolgt, so wird das hier konsequent abgelehnt: Das Entstehen eines Menschen erfolgt vielmehr ausschließlich aus der Frau! Dies ist der Grundsatz, auf dem der Beweis ruht. — Eine Ablehnung dieses Grundsatzes würde zur Folge haben, daß das Entstehen des Menschen nicht nach rationalem Plan, sondern willkürlich und zufällig erfolgt, eine Vorstellung, die jedem Platoniker als unsinnig erscheinen mußte. — Faßt man nun die Tim. 41 E ff geschilderten Ab- und Aufstiege der Seele wörtlich, d. h. als ein Geschehen, das einen Anfang genommen hat, so kommt man in Schwierigkeiten; denn dann hat es ein Geschlecht von Männern gegeben, das dem allgemeinen Grundsatz nicht entsprach, das also nicht aus der Frau geboren war, und das ist unmöglich. Ein solches Geschlecht von Männern wäre zudem, wenn es je existiert hätte, μάτην, da ihm das τέλος der Zeugung eigener Nachkommen genommen wäre. Folglich ist die zeitliche Interpretation von Tim. 41 E ff ausgeschlossen. Das männliche Geschlecht hat also nie allein existiert, sondern immer zusammen mit dem weiblichen, und das ohne Anfang und ohne Ende (Platon faltet also wieder einmal in der Darstellung zeitlich auf, was eigentlich zusammen existiert, wobei das zeitliche Nacheinander erneut als Hinweis auf das ontologische Nacheinander gedeutet

[392] In der Interpunktion folge ich Festugière z. St.
[393] Eine für einen Platoniker absurde Vorstellung.

werden darf). Soweit die Hauptgedanken. Die Durchführung ist im einzelnen detaillierter und zeigt u. a. die Freude der Schule an parallelen Schlüssen. Denn der gleiche Nachweis, der zuerst für den Mann erbracht worden ist, wird anschließend gekürzt für die Frau erbracht. Auch dieser zweite Nachweis hängt ganz von dem Grundsatz ab, daß das Entstehen eines Menschen nur aus der Frau möglich ist. Haben somit Mann und Frau immer zusammen existiert, dann hat es nie einen zeitlichen Beginn des Abstiegs der Seelen gegeben, das männliche und weibliche Geschlecht sind nie entstanden — ebensowenig wie die Seelen — und das All hat nie einen Anfang gehabt.

26. Zu Tim. 42 D 5—6

Zu Tim 42 D 5f fragt Proklos III 310, 8ff, wer die dort genannten νέοι θεοί seien und warum sie gerade „junge Götter" genannt würden. Proklos trägt eine ganze Reihe von Lösungsvorschlägen vor, von welchen uns hier nur der letzte zu interessieren braucht (311, 6—16):

„. . . Oder aber — und das entspricht den platonischen Prinzipien am ehesten — (Platon nennt sie) auch deswegen (‚junge Götter'), weil sie mit Körpern verbunden sind, die ein Werden implizieren[394], und weil sie ihre Existenz nicht in der Ewigkeit erlangt haben, sondern in der gesamten Zeit[395]. ‚Jung' sind sie also, nicht weil sie einmal zu sein begonnen haben, sondern weil sie immer geworden (ἀειγένητοι) sind[396] und weil sie, wie früher bemerkt[397], im momentanen Sein (ἐν τῷ ποτὲ εἶναι) existieren. Denn alles Entstehende hat das, was es an Sein erhält, momentan (ποτέ) und nicht alles zugleich[398]; es hat auch nicht die Unendlichkeit (τὴν ἀπειρίαν) als ganze gegenwärtig, sondern (nur) in der Form immerwährender Zuteilung (ἀεὶ χορηγουμένην)[399]. Insofern also werden die Götter ‚jung' genannt, als sie (1) eine Existenz erlangt

394 Ähnlich vom Gesamtkosmos I 276, 27 ff u. ö.
395 So auch vom Gesamtkosmos I 277, 20 ff u. ö.
396 So auch der Gesamtkosmos I 458, 7 (s. o. S. 95). Festugière z. St. verweist auf III 242, 23: αὐτοὶ μὲν ἀεὶ πληρούμενοι ζωῆς und 242, 26 ff: . . . τὰ ἀεὶ πληρούμενα τῆς ἀειγενοῦς ζωῆς.
397 Festugière z. St. verweist auf III 217, 26 ff, aber die Stelle trifft nicht genau zu. Genau entsprechend ist II 100, 6 ff, dort allerdings ist der Kosmos Thema.
398 Vgl. II 100, 6 ff.
399 Vgl. I 382, 23 (Porphyrios und Jamblich). 279, 10 f u. ö.

haben, die sich zusammen mit der Zeit erstreckt, und als sie (2) immer werdend sind und eine ‚erneuerungsbedürftige Unsterblichkeit' (Polit. 270 A 4)[400] besitzen."

Auch der Ausdruck „junge Götter" hatte den „Heterodoxen" offenbar zum Anhaltspunkt für ihre Annahme eines zeitlichen Entstehens der Welt gedient. Denn Proklos wendet sich gerade gegen die Interpreten, die den Ausdruck so auslegten, als seien die Götter ἀρξάμενοί ποτε εἶναι. Die Erklärungen, die Proklos gibt, sind alle von der Welt auf die Götter übertragen worden[401]. Was für den Kosmos im großen gilt, gilt für die Götter im kleinen. Denn beide bestehen aus Leib und Seele; folglich sind beide κατὰ τὰ σώματα entstanden. Beide sind durch ihre Seelen göttliche Wesen; folglich existieren sie κατὰ τὰς ψυχάς immer. Beide sind mit der Zeit entstanden, folglich ist ihre Existenzweise die gesamte Zeit, die sie von Augenblick zu Augenblick durchmessen. Im momentanen Sein äußert sich beider Unvermögen, die Unendlichkeit auf einmal aufzunehmen, vielmehr nehmen sie sie in unendlich langer Zuteilung sozusagen portionsweise auf.

27. Zu Tim. 42 E 7 — 43 A2

Tim 42 E 5f ist das Werk des Demiurgen, die Erschaffung der unvergänglichen Dinge, vollbracht. Nun gehen die jungen Götter an die Arbeit mit ihrer Aufgabe, die sterblichen Wesen zu erschaffen, während der Demiurg ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει. Die Exegese des Proklos zu Tim. 42 E 7 — 43 A 2 beginnt wie folgt (III 316, 21—29):

„Die Unterscheidung der zweiten demiurgischen Tätigkeit von der voraufgehenden hat Platon uns mit vielen tiefgründigen Worten aufgezeigt. Denn wenn der eine (der Demiurg) Anweisungen gegeben hat (Tim. 42 E 5)[402], die anderen aber (die jungen Götter) seinen Anordnungen folgen (Tim. 42 E 6f; vgl. 71 D 5), so ist dieser Ursache der entstehenden Dinge in der Weise eines absoluten Herrschers (αὐτεπιτακτικῶς), jene aber werden von ihm bewegt und empfangen von dort die Richtschnur (τὸν ὅρον) für ihr gesamtes Schaffen (vgl. Tim. 42 E 8. 41 C 5). Und wenn jener in sich selbst verharrt (vgl. Tim. 42 E 5f), diese sich aber

[400] So auch der Gesamtkosmos I 278, 20 f.
[401] Vgl. Anm. 394—400.
[402] Vgl. auch Tim. 41 B 6 ff. 42 D 5 ff.

um ihn bewegen[403], dann ist klar, daß jener in alle Ewigkeit Ursache der zeitlich ins Sein tretenden Dinge ist, die Götter aber, erfüllt von Seiten des Demiurgen, gemäß der gesamten Zeit wirken..."

Die Beweisführung ist entfernt verwandt mit der von III 224,32 — 225,13 (oben S. 118). Wie Tim. 42 E 5f zeigt, gehört der Demiurg zu den unveränderlichen Ursachen, die sich immer gleich verhalten[404]. Er ist Ursache auch der Dinge, die die Götter erschaffen; diese sind nur ausführende Organe des Demiurgen, gleichsam Diener eines absoluten Herrschers. Wie nun die göttliche Erstursache immer wirkt — αὐτεπιτακτικῶς — so wirken auch die Götter immer und schaffen immer — ὑπ' ἐκείνου κινούμενοι bzw. πληρούμενοι παρ' αὐτοῦ. Der Kosmos unterliegt also einer συνεχὴς ποίησις sowohl von Seiten des Demiurgen als auch von Seiten der Götter.

28. Zu Tim. 43 A 3—6

Ein letztes Mal spricht Proklos über das nichtzeitliche Entstehen der Welt zu Tim. 43 A 3—6, wo Platon von der Erschaffung des menschlichen Körpers handelt, in den die Seelenumläufe hineingebunden werden. Zu dieser Stelle führt Proklos III 321,25 — 322,17 aus, erst nach der Vereinigung der vielen ungleichen Teile zu einem Körper stelle sich die Seele ein, zunächst die sterbliche, dann die unsterbliche[405]. Die erstere entstehe zusammen mit dem Körper, die zweite werde in den Körper eingebunden (Tim. 43 A 5). Dies sei die Ordnung des Schöpfungsaktes, und diese sei durchaus sinnvoll: „Denn jedes (zeitliche) Entstehen beginnt beim Unvollkommenen und schreitet planmäßig auf die Vollendung zu. Im Falle des Weltalls hat der Schöpfungsvorgang von Nus und Seele seinen Ausgang genommen und ist vorgeschritten bis zu den Körpern; denn zeitlos ist (hier) das Entstehen; im Falle der sterblichen Lebewesen dagegen beginnt das Entstehen mit den Körpern; denn es ist zeitlich, und alles zeitlich Entstehende beginnt mit seinem Entstehen beim Unvollkommenen. Daher ist, wenn etwas nicht mit dem Unvollkommenen beginnt, dieses auch nicht zeitlich entstanden. Infolgedessen ist das All nicht zeitlich entstan-

[403] Die unteren Hypostasen bewegen sich (im Tanz) um die höheren. Vgl. Beierwaltes, Proklos 212 ff.

[404] Vgl. oben S. 28.

[405] Zu diesen beiden Seelenarten vgl. Tim. 69 C.

den. Der Demiurg hat ja (im Falle des Kosmos) nicht zuerst den Körper hervorgebracht, sondern die Seele, wie Platon vorher (Tim. 34 B 10 ff) gesagt hat, und das ist ein Hinweis darauf, daß das sogenannte Entstehen im Falle der Welt ‚unentstanden' (ἀγένητον) und ihre Zusammensetzung immer vollendet[406] (ἀθρόα) ist. Ferner trat im Falle des Alls das Ganze vor seinen Teilen und die Einheit vor der Vielheit ins Sein[407], bei den sterblichen Wesen hingegen entstehen die vielen Teile vor der Einheit[408], und erst durch Verschmelzung dieser Teile durch ‚zahlreiche Nieten' (Tim. 43 A3) entsteht die Einheit ..."

Bei der Darstellung der Entstehung des Menschen hält sich Platon — Proklos zufolge — an den allgemeinen Erfahrungssatz, daß das Unvollkommene dem Vollkommenen voraufgeht und erst nach und nach zur Vollendung und Vollkommenheit fortschreitet. Denn die jungen Götter schaffen zuerst den unvollkommenen Körper (Tim. 42 E 8 ff, samt der ihm zugehörigen sterblichen Seele, Tim. 69 C D); in diesen binden sie nachträglich das Vollkommene, die göttliche Seele, ein. Im Falle des Kosmos beschreitet Platon zunächst den gleichen Weg: Er schildert zuvorderst die Entstehung des Kosmoskörpers und dann erst (ab 34 B) die der Seele, doch hebt er Tim. 34 B 10 ff hervor, die Erzählung habe die natürliche Ordnung verkehrt, denn die Weltseele sei früher als der Weltleib. Schon vorher (oben S. 104) hatte Proklos aus diesem Vorgehen Platons Rückschlüsse auf die von Platon intendierte Art des Gewordenseins der Welt gezogen. Jetzt tut er dies erneut. Er sagt: Wenn Platon die in der sublunaren Sphäre beobachtbaren Gesetze, nach welchen im Entstehungsprozeß das Unvollkommene dem Vollkommenen voraufgeht, im Falle der Welt außeracht läßt, so treffen diese Gesetze auf die Welt auch nicht zu[409]. Es gab also niemals einen unvollkommenen Zustand der Welt, sie war vielmehr immer, wie sie ist. Der Kosmos gehört

---

[406] So wie das ἀγένητον (III 322, 10) die Bedeutung von γένεσις einschränkt auf ein unzeitliches Entstehen, so schränkt ἀθρόα die σύνθεσις ein. Gemeint ist nicht, „que la composition du Monde s'est faite (? ὑπάρχειν) d'un seul coup" (Festugières Übersetzung), sondern daß die Zusammensetzung immer schon ein Zusammen, also immer schon am Ziel ist.

[407] Z. B. der Gesamtkosmos vor den Einzelgottheiten (39 E ff), die Weltseele vor den Einzelseelen (41 D ff).

[408] Die Körperteile vor dem Gesamtkörper (42 E 8 ff).

[409] Denn die Darstellung ist nicht willkürlich, sondern Indiz für verborgene Absichten; s. o. S. 103. 117 f.

zwar zur γένεσις, aber seine γένεσις ist nicht wie die der sublunaren Dinge ἔγχρονος, sondern eine γένεσις ἀγένητος, d. h. ohne wirklichen Beginn. Der Kosmos ist ferner σύνθετος, aber diese σύνθεσις ist kein Vorgang, der einmal real begonnen hat, sondern ein Geschehen, das ἀθρόον, d. h. immer vollendet, ist. Denn anders als bei den sublunaren Dingen, bei deren Entstehung die Teile vor der Einheit ins Sein treten und erst durch „zahlreiche unsichtbare Nieten" zur Einheit verbunden werden (Tim. 42 E 8 — 43 A 4), „entsteht" im Falle der Welt das Ganze vor seinen Teilen, die Einheit vor der Vielheit. Ganzes und Teile waren also nie zeitlich getrennt, ihre Zusammensetzung war vielmehr immer vollendet (ἀθρόα).

C) *Schlußbetrachtung*

Das Verständnis des platonischen Timaios war der Ausgangspunkt für den heftigen Schulstreit um die Frage nach der Ewigkeit der Welt gewesen, und die Exegese dieses Dialogs hatte die ganze Antike hindurch den Kristallisationspunkt dieser Diskussion gebildet. Der Timaioskommentar des Proklos steht am Ende dieser reichen Tradition, die Proklos in einer Breite gekannt hat wie wenige Erklärer vor ihm. Daher bietet sein Kommentar auch das vollständigste Arsenal von Denkansätzen, mit welchen man in der Antike um das Verstehen der Weltentstehung im Timaios gestritten hat.

Die Form, in der Proklos seine Argumente vorträgt, ist die der Kommentierung des Timaios (Unter systematischem Gesichtspunkt hat er das gleiche Problem in seiner Schrift „Über die Ewigkeit der Welt" vorgetragen, die wir im Anhang in Übersetzung vorlegen). Für den heutigen Betrachter schwankt die Erklärung der relevanten Timaiosstellen zwischen vorbildlich präziser philologischer Ausdeutung im modernen Sinne und weitschweifendem Höhenflug, zu welchem der Timaiostext allenfalls den Anlaß zu geben scheint. Diese Arbeitsweise des Proklos gibt dem Kommentar eine schillernde Buntheit, die denjenigen verärgern muß, der als Philologe lediglich an der Interpretation des Wortlauts des platonischen Dialogs interessiert ist, weil er sich über Seiten spekulativen Höhenflugs hinweg zu den ihn interessierenden Stellen durchkämpfen muß, die jedoch derjenige als reizvoll empfinden kann, den das Timaiosverständnis der Neuplatoniker in seiner ganzen Breite interessiert. Nur unter diesem zuletzt genannten

Gesichtspunkt ist eine gerechte Würdigung des Proklos möglich. Denn er beginnt mit seiner Exegese ja nicht vom Nullpunkt, sondern steht in einer alten und verzweigten Tradition, in der er Position beziehen muß und wirklich bezieht. Diese Tradition war es, die ihm vorschrieb, nicht Philologie im modernen Sinne zu betreiben, sondern bei der Erklärung der λέξις den Blick auf das Ganze der platonischen Philosophie niemals zu verlieren, einer Philosophie, wie sie die Schule im Laufe der Jahrhunderte aus den Angaben der Dialoge Platons entwickelt hatte. Mit anderen Worten: die Einzelstelle ist nach Ansicht der Schulplatoniker in ihrem vollen Gehalt erst dann verständlich, wenn man sie auf dem Hintergrund des gesamten Systems platonischer Philosophie interpretiert. Unter diesem Gesichtspunkt sind die spekulativen Passagen nicht nur sinnvoll, sondern notwendig[410].

Auch die zahlreichen Wiederholungen kann man von verschiedenen Seiten ansehen: entweder als unnützen und ermüdenden Ballast[411] oder als bewußt gewähltes stilistisches Prinzip, das unseren Kommentator „das Gleiche immer neu gestalten, dem nämlichen Grundgedanken stets frische Seiten abgewinnen, dieselbe Grundfarbe in immer wechselnden Schattierungen abtönen läßt“[142]. Die Wiederholungen haben zudem pädagogische Gründe. Denn der Kommentar des Proklos ist ja aus dem Schulunterricht erwachsen. In diesem Unterricht aber konnte er gegenüber den Zuhörern nicht oft genug die gleichen Wahrheiten vortragen und erklären. Denn wie jeder Lehrer weiß, vermittelt eine einmalige Erwähnung noch keine Einsicht, vor allem nicht in philosophische Wahrheiten, Einsicht erwächst vielmehr erst ἐκ πολλῆς συνουσίας

---

410 Vgl. Prokl. Tim. II 67, 13 ff: βλέποντες εἰς τὰ πράγματα καὶ μὴ φωναῖς ἐπαναπαυόμενοι μόναις, ὅπερ οἱ πολλοὶ πάσχοντες . . .; vgl. II 156, 15 f. 120, 3 ff. 146, 23 ff: die λέξις-Erklärung muß mit den allgemeinen Vorüberlegungen (dem σύμπας λόγος, I 80, 7 f u. ö.) übereinstimmen; vgl. R. Beutler, RE s. v. Olympiodoros, Bd. XVIII 1, 1939, 226 f; vgl. auch Beutler, Proklos 192, 20 ff. 209, 7 ff zu der seit Jamblich erhobenen Forderung, nach der alle Äußerungen eines platonischen Dialogs stets in ihrem Bezug auf das Gesamtsystem gesehen werden müssen und nach ihrer Relevanz für das Gesamtsystem zu befragen sind. Zum Anspruch der Neuplatoniker, nicht nur „Platonphilologen“ sondern Πλατωνικοὶ φιλόσοφοι zu sein, vgl. den bezeichnenden Ausspruch Plotins über Longin: φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς (Porph. Vita Plot. 14, 19 f, zitiert von Proklos I 86, 24 f).

411 J. Freudenthal, Hermes 16, 1881, 218 z. B. spricht von einer „oft unerträglichen Breite und Geschwätzigkeit“ des Proklos in seinem Timaioskommentar. Vgl. J. Simon-Suisse, Du commentaire de Proclus sur le Timée de Platon, Paris 1839, 7. 12. 180 f.

γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτό (7. Brief 341 C 6f). Darüberhinaus war Proklos zu den Wiederholungen z. T. auch aus dem Grund gezwungen, weil Befürworter und Gegner einer zeitlichen Schöpfung im Timaios den Dialog bis in die letzten sprachlichen und stilistischen Details abgesucht hatten, um in ihnen eine Stütze für ihre Auffassung zu finden. Auch hier schrieb also die Tradition weitgehend vor, wo etwas zu sagen oder zu wiederholen war.

Gleichwohl wollen wir keine Apologie um ihrer selbst willen betreiben. Denn es gibt bei Proklos Widersprüche und Ungereimtheiten, die auch der wohlwollendste Betrachter nicht übersehen kann[413]. Vielfach haben sich diese Widersprüche mit der Verwendung verschiedener Quellen erklären lassen, andere beruhen auf allzu starken Kürzungen oder offensichtlichen Mißverständnissen. Es ist Proklos in seinem Timaioskommentar also nicht gelungen, die reiche Fülle der voraufgehenden Timaiosliteratur in eine letztgültige Synthese zu bringen. Aber hat er das überhaupt gewollt? — Daß er zu einer solchen Synthese befähigt gewesen wäre, zeigen die übrigen Platonkommentare des Proklos, die zum Teil eine größere Einheit und Geschlossenheit aufweisen als der Timaioskommentar, und vor allem seine systematischen Schriften. Man kann zur Entschuldigung des Proklos vorbringen, daß der Timaioskommentar ein relativ früh entstandenes Werk ist, das Proklos nach seinem Biographen Marinos im Alter von 27 Jahren fertiggestellt hat[414], auch wenn wir annehmen müssen, daß er später Zusätze gemacht hat[415]. Trotzdem bleibt die Frage bestehen, weshalb er das Werk, das er für eines seiner besten hielt[416], im reiferen Alter nicht neu bearbeitet und gestrafft hat. Bei längerer Beschäftigung mit diesem Kommentar gewinnt man den Eindruck, es gehe Proklos nicht in erster Linie um die Syn-

---

412 Praechter 533. Vgl. Beierwaltes, Proklos 183: „. . . So wird man Proklos auch nicht einer sinn-losen, unkritischen Weitschweifigkeit beschuldigen können. Es ließe sich z. B. an Hand des Parmenides-Kommentars oder der ersten zwei Bücher der Theologia Platonis zeigen, daß sogar „Wiederholungen“ das Selbe auf anderer Stufe des Denkganges sagen und es eben deshalb nicht mehr das Selbe ist. *So erwiese sich gerade die scheinbare Wiederholung als immer größere Nähe zur Sache.*“

413 Vgl. Praechter 532 ff.

414 Marinos, Vita Procli 13.

415 Praechter 518 ff; Beutler, Proklos 191.

416 Marinos, Vita Procli 38.

these, die letztgültige Lösung aller Probleme, die ihn gezwungen hätte, viele erwägenswerte Gedanken der Tradition auszuscheiden, sondern vielmehr *um eine Darstellung des philosophischen Ringens um das Verständnis des schwierigen Dialogs*. Daher die verschiedenen Lösungsvorschläge, die er dem Urteil des Lesers anheimstellt, daher die teilweise widersprüchlichen Lösungen, die er an verschiedenen Stellen anbietet, daher auch die doxographischen Verweise, die keiner der übrigen Kommentare des Proklos in so reichem Maße bietet.

Damit wären wir bei den benutzten Autoren — soweit wir diese überhaupt noch namhaft machen können: Vor allem Porphyrios und Jamblich ist Proklos in seiner Interpretation der Weltentstehung des Timaios verpflichtet. Für einige Gedanken konnten wir auf seinen Lehrer Syrian verweisen. Wirkungsvoll versteht er es, seine eigene Interpretation in Abhebung von angeblichen Fehlerklärungen zu präsentieren. Besonders Attikos und Plutarch müssen hier als Gegner und abschreckende Vorbilder herhalten. Aristoteles wird demgegenüber viel schonender behandelt, dafür aber Severus scharf abgeurteilt. Alle zuletzt genannten Interpreten haben eine zeitliche Schöpfung der Welt im Timaios gelehrt. Von den Erklärern der Gegenrichtung vor Porphyrios und Jamblich werden nur Krantor, Albinos und Plotin namentlich genannt, an mehreren Stellen wird jedoch anonym auf weitere Auslegungen verwiesen. Am auffälligsten ist, daß Proklos den Tauros nicht nennt, dessen Lehre er nachweislich durch die Vermittlung des Porphyrios gekannt hat.

Wir haben gesagt, die Widersprüche und Unebenheiten im Prokloskommentar seien — wenigstens z. T. — darauf zurückzuführen, daß der Kommentator die Fülle des Materials nicht restlos integriert habe und vielleicht nicht habe integrieren wollen. Im Grunde müssen wir ihm dafür dankbar sein; denn die Folge war eine Komposition nach dem Baukastenprinzip, in der die einzelnen Bausteine oft ohne viel verbindenden „Mörtel" aufeinandergeschichtet sind und sich infolgedessen wieder herausnehmen lassen. Durch Vergleichung ist es uns — so hoffen wir — gelungen, einige dieser Bausteine wieder freizulegen und damit einen früheren Stand der Exegese zu gewinnen, von dem uns eine Menge nicht mehr kenntlich wäre, hätte Proklos anders gearbeitet.

Wenn Proklos die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln verteidigt, so geht es

ihm dabei nicht in erster Linie um den sichtbaren Kosmos selbst, sondern um die Ursachen dieses Kosmos, um Seele, Demiurg, Paradigma und das Eine selbst. Denn Anfang und Ende des Kosmos implizieren μεταβολαί, und diese Veränderungen würden, wenn sie stattfänden, die Ursachen des Kosmos mitbetreffen: sie wären in ihrem Verhältnis zur Welt nicht mehr unveränderlich, und da dieses Verhältnis zur Welt in ihrem Wesen gründet — die Weltseele ist ja als solche Seele des Weltkörpers, der Demiurg ist wesentlich Demiurg des Kosmos, das Paradigma ist seinem Wesen nach Vorbild des sichtbaren Alls, das überseiende Eine ist als solches auch Ursache der Hyle für die kosmische γένεσις — so wären sie *ihrem Wesen nach* veränderlich, eine Annahme, zu der sich kein Neuplatoniker verstehen konnte, da sie unübersehbare Folgeprobleme aufwirft. Die Unveränderlichkeit von Seele, Demiurg, Paradigma und Ἕν war also die eigentliche Ursache für Proklos' Ablehnung einer real entstandenen Welt.

Nahm man den Timaios im Wortsinne, so implizierte die reale Entstehung des Kosmos zudem ein reales Entstehen der Seele selbst (Tim. 35 A ff. 41 D. 69 C). Schon Xenokrates hatte im Hinblick auf diese Implikation ein Entstandensein der Welt geleugnet (Teil I S. 22), und Proklos steht letztlich in dieser xenokratischen Tradition, die sich für ihre Ansicht vor allem auf die Lehre des platonischen Phaidros berufen konnte, nach welcher die Seele unentstanden und unvergänglich ist. Ähnliche Probleme wie im Falle der Seele stellten sich im Zusammenhang mit den kosmischen Gottheiten (Gestirne, Zeit) und dem Kosmosgott selbst. Von diesen Gottheiten anzunehmen, sie seien einmal wirklich entstanden, führte in den Augen der Neuplatoniker zu unlösbaren Schwierigkeiten.

Treibender Faktor der Interpretation war also die Überzeugung, die Unveränderlichkeit der Weltursachen und der innerkosmischen Gottheiten wahren zu müssen. Daher galt es den Timaios auf eine Weise auszulegen, die der geistigen Welt ihre Unveränderlichkeit bewahrte und trotzdem den Worten Platons gerecht wurde.

Die Lösungen, die Proklos bietet, sind vielfältig und zahlreich und können hier nur sehr summarisch zusammengefaßt werden: Wenn Platon im Timaios davon spricht, die Welt sei entstanden, so hat das zunächst einmal nach altakademischer Lehre und im Anschluß an Syrian didaktische Gründe (διδασκαλίας χάριν): Aspekte, Bestandteile und Kräfte des Kosmos, die eigentlich immer

und immer zusammen existieren, werden zur besseren Einsicht im Entstehen vorgeführt und zeitlich entfaltet. Hatte schon Jamblich (Teil I. S. 170f) diese Erklärung für sich allein als unzureichend erwiesen, so begnügt sich auch Proklos nicht mir ihr: Das Entstandensein der Welt bedeutet ihm ferner nach Porphyrios und Jamblich, daß die Welt zusammengesetzt ist aus ungleichen Teilen. Dieses so zusammengesetzte Gebilde verweist seinerseits über sich hinaus auf eine Ursache der Zusammensetzung und des Zusammenhalts. Im Hinblick auf die Abhängigkeit von dieser Ursache spricht Platon — Proklos zufolge — davon, daß die Welt geworden sei; mit anderen Worten: das Gewordensein der Welt besagt nichts anderes als ihren Mangel an Selbständigkeit und ihr Angewiesensein auf eine Ursache, die sie begründet und erhält. Diese Verursachung der Welt ist nicht im Sinne eines einmaligen oder zeitlich begrenzten Aktes zu verstehen, sondern im Sinne ständiger Verursachung, wobei die Ursache dem Verursachten zwar voraufgeht, aber nicht im zeitlichen Sinne — so als wäre erst die Ursache, dann das Verursachte — sondern nur im Sinne der Seinsstufung in *ontologisch* Früheres und Späteres. Der ständigen Verursachung entspricht auf Seiten des Verursachten ein ständiges Werden. Der Kosmos hat ein Sein, das im Werden besteht, nicht als wäre er nie fertig geworden — er ist vielmehr immer im Werden begriffen und immer fertig geworden *zugleich*. Grund für das Zusammengesetztsein und das ständige Werden des Kosmos ist seine Körperlichkeit. Da kein Körper sich selbst zu erhalten vermag, sondern ständig vom Verfall bedroht ist, ist er immerzu erneuerungsbedürftig (ἐπισκευαστός) und wird in einer creatio continua von seiner Ursache erhalten. Dem Werden des Kosmos entspricht die Zeitlichkeit seiner Existenz, so wie dem Sein die Ewigkeit entspricht. Jedoch existiert der Kosmos nicht in einer Teilzeit wie die meisten Einzeldinge in ihm, sondern in der Gesamtzeit, da die Zeit mit dem Kosmos koexistiert. Daher ist der Kosmos zwar von immerwährender Dauer (ἀΐδιος), nicht aber ewig (αἰώνιος). Denn als begrenzter Körper ist er nicht fähig, die unendliche Ewigkeit mit einem Mal aufzunehmen wie die ewig seienden Wesen, sondern er vermag die Ausstrahlungen der Ewigkeit nur Teil für Teil in der unendlichen Ausdehnung der Zeit aufzunehmen. Letzte Ursache für die immerwährende Dauer des Alls ist die Güte der Gottheit, die das Gute immer will und immer verwirklicht.

Nicht im entferntesten kann diese Skizze den Reichtum und die Vielfalt der Interpretationen unseres Kommentators wiedergeben. Immer wieder kommt er auf unser Thema zurück, und sobald der Timaiostext auch nur den geringsten Anlaß bietet, wertet Proklos diesen mit unermüdlichem Eifer und bisweilen staunenswerter Akribie aus.

Für die schier unendliche Mühe und Geduld, mit der Proklos seinen Standpunkt zur Frage der Weltentstehung im Timaios vertritt, gibt es einen letzten, noch nicht genannten Grund: Attikos hatte es verstanden, jedes Textstück, das seiner zeitlichen Interpretation entgegenkam, für sich auszunützen. Die Zeit des Proklos war voller Attikoi — in Gestalt der Christen, die sich zur Stütze ihrer Genesisexegese allzu gerne auf den Timaios beriefen[417]. Gegen solche Leute galt es, jede Timaiosstelle abzusichern, mit alten oder neuen Argumenten[418].

Die Behandlung unseres Problems durch Proklos ist die umfassendste und gründlichste, die das späte Altertum hervorgebracht hat. Keiner der heidnischen Philosophen nach Proklos hat, soweit sie mir bisher bekannt geworden sind[419], den Erkenntnissen des Proklos Wesentliches hinzugefügt. Daher bildet er mit Recht den Schlußstein unserer Untersuchung.

---

[417] Dabei zogen sie gelegentlich auch den Attikos als Gewährsmann heran, z.B. Philop. Aet. mundi VI 27 S. 211, 10 ff. XIII 15 S. 519, 22 ff; Aeneas von Gaza, Theophrastos S. 46, 16 ff C. Aber gerade diese Stellen zeigen, daß die Werke des Attikos nicht mehr greifbar waren. Die Christen des 5./6. Jh. mußten ihr Wissen über den Mittelplatoniker aus Proklos oder Porphyrios schöpfen. Dagegen hat Eusebios im 4. Jh. noch ein Werk des Attikos persönlich eingesehen und ausgezogen.

[418] Vgl. den Titel der Spezialschrift des Proklos Ὀκτωκαίδεκα ἐπιχειρήματα περὶ ἀιδιότητος κόσμου κατὰ τῶν Χριστιανῶν; Beutler, Proklos 200 f. Vgl. etwas später Simplicius, De caelo 25, 23 ff. 59, 6 ff. 105, 23 ff. 119, 7 ff. 143, 9 ff u. ö. (gegen Johannes Philoponos); 377, 30 ff. Die athenische Schule war in der Substanz ein entschiedenerer Gegner des Christentums als die alexandrinische; vgl. A. Cameron, The last days of the Academy at Athens, Proceedings of the Cambridge Philological Society 15, 1969, 9 ff. Gegen die Christen richtet sich der Vorwurf der σύγχυσις καὶ παρανομία (Prokl. Tim. III 44, 6) und der Vorwurf der ἀσέβεια (ebd. I 122, 11 f; vgl. das Scholion z. St. I 463, 10 f und Cameron a. O. 16). Marinos, Vita Procli 15, τρικυμία, deutet nach Cameron a. O. 17 auf „Proclus' dash with the Christians". Vgl. auch Zeller III 2, 797, Anm. 1.

[419] Ich erwähne [Olympiodor] In Phaed. S. 162, 22 ff. 215, 14 ff; Simplicius, De caelo 36, 3 ff. 92, 28 ff und 103, 1 ff (beide Stellen sind besonders wichtig). 117, 21 ff (bes. 137, 21 ff. 140, 9 ff). 143, 9 ff.

II.

PROKLOS

Über die immerwährende Dauer des Kosmos
Achtzehn Argumente gegen die Christen[1]

I

Das erste Argument von den Argumenten des Proklos, mit denen er beweist, daß die Welt ewig ist.

Das erste Argument, mit dessen Hilfe wir klarmachen, daß die Welt immerwährend ist, wird genommen aus der Güte des

[1] Die Schrift ist uns nicht direkt erhalten. Johannes Philoponos, der eine Gegendarstellung verfaßt hat — De aeternitate mundi contra Proclum, ed. H. Rabe, Leipzig 1899 — zitiert die einzelnen Argumente jeweils wörtlich, bevor er sie widerlegt. Doch fehlt in dem Codex unicus der Schrift des Philoponos durch Verlust des Anfangs der griechische Text des ersten Argumentes. Aber wir besitzen mehrere arabische Übersetzungen des Anfangs der Schrift des Proklos. Eine dieser Übersetzungen ist ediert in: A. Badāwī, Al — Aflāṭūniyya al-muḥdata ʿinda l- ʿArab, Kairo 1955 (Islamica 19) S. 34 ff. Es ist eine Übersetzung von Isḥāq ibn Ḥunain und umfaßt die ersten neun Argumente des Proklos. Das erste Argument der Übersetzung Hunains ist vor fast dreißig Jahren von G. C. Anawati in französischer Sprache veröffentlicht und kurz besprochen worden (Un fragment perdu du De aeternitate mundi de Proclus, Mélanges Auguste Diès, Paris 1956, 21 ff; vgl. auch A. Badawi, Un Proclus perdu est retrouvé en Arabe, Mélanges L. Massignon I, Damaskus 1956, 149 ff; R. Walzer, Oriens 10, 1957, 394). Mein Kollege, Dr. Peter Heine, hat die Freundlichkeit gehabt, das erste Argument aus dem Arabischen ins Deutsche zu übertragen. Mit seiner Hilfe wurde auch die Übersetzung der übrigen acht Argumente mit dem griechischen Text durchverglichen, und häufig bot die arabische Version eine willkommene Stütze für vorher gemachte Textkorrekturen.

Zwei weitere Handschriften mit einer arabischen Übersetzung der ersten acht Argumente des Proklos liegen in Istanbul, sind aber meines Wissens bislang nicht veröffentlicht worden; vgl. F. Rosenthal, Journal of the American Oriental Society 81, 1961, 9 f.

Eine Zusammenfassung des 1.3.4.5.6.8.10. und 13. Argumentes des Proklos findet sich in: Abu — 'l-Fath' Muhammad asch- Schahrastāni's Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Th. Haarbrücker II, Halle 1851, S. 199—202. Die Zusammenfassung des ersten Argumentes lautet dort: „Erste Antithese. Er (sc. Proklos) sagt: der Schöpfer ist allgütig durch sein Wesen, die Ursache der Existenz der Welt ist seine Güte, und seine Güte ist ewig und anfangslos, es ist also nothwendig, dass die Existenz der Welt ewig und anfangslos sei, und es ist unmöglich, daß er einmal allgütig, ein anderes Mal

Schöpfers[2]. Es gibt in der Tat keine festere Waffe in der Argumentation über das All, nämlich daß es ist, wie es ist. Er hat es geschaffen, und von ihm kam seine Existenz. Wenn nun seine Güte allein Ursache für die Existenz des Alls war, dann hat er es geschaffen, weil man nicht sagen kann, daß er es aus etwas anderem als aus Güte geschaffen hat. Denn er ist nicht bald gut, bald nicht gut, sondern er ist immer Ursache für die Existenz der Welt. Denn die Existenz der Welt ist analog zur Existenz des Schöpfers. Wir finden nichts, das von ihm abhängt auf die Weise, daß er die Welt geschaffen hätte aus seiner Güte und er sie dann nicht ewig geschaffen hätte[3], da er doch ewig gut ist. Wenn er ewig gut ist, dann will er auch, daß alle Dinge ihm gleich sind (Tim. 29 E 1—3). Wenn er will, daß alle Dinge ihm gleichen, dann vermag er auch, daß alle Dinge ihm gleichen. Denn er ist der Herr aller Dinge und ihr Besitzer (Nomoi 902 B 7 f). Wenn er will, daß alle Dinge ihm gleichen und er es auch vermag, daß alle Dinge ihm gleichen, dann macht er sie ewig.

Alles, was nicht handelt, das unterläßt das Handeln, weil es nicht handeln will oder nicht handeln kann. Nun könnte es möglich sein, daß er empfänglich für eine der beiden Sachen ist. Wenn der erhabene Schöpfer aus seiner Güte die Welt erschaffen hat, dann hat er sie ewig erschaffen. Es ist daher nötig, daß die Welt nicht zu einer Zeit erschaffen ist und nicht zu einer Zeit vergeht. Daher ist die Behauptung, daß er nicht tun kann, was er will, mit Recht als lächerlich zu bezeichnen. Denn wenn er bald mächtig und bald machtlos ist, muß das bedeuten, daß er Veränderung und äußerer Einwirkung unterworfen ist. Der Mangel an Macht ist Schwäche, die das Ausgesetztsein gegenüber einer Wirkung möglich macht. Der, der von Ohnmacht zu Macht wechselt, ändert sich; denn Macht und Ohnmacht sind jeweils ein Zustand. Und Wechsel ist Veränderung des Zustandes. Wenn er aber ewig in der Lage zu schaffen ist und ewig schaffen will, dann muß er

aber nicht allgütig ist, denn das würde die Veränderung in seinem Wesen nothwendig machen, er ist also allgütig seinem Wesen nach und anfangslos. Er sagt: es giebt Keinen, welcher das Ausströmen seiner Güte zurückhält, denn wenn es einen solchen gäbe, würde er nicht (allgütig) seitens seines Wesens sein, sondern seitens eines Anderen; für den seinem Wesen nach Nothwendig-Existirenden giebt es aber Keinen, der ihn zu etwas bringt und von etwas zurückhält.“

[2] Zum Folgenden vgl. oben S. 73 ff.

[3] Vgl. Tim. 41 C 2. 69 C 3.

ewig schaffen, und das All muß ewig geschaffen sein und die Welt ewig existieren, wie der Schöpfer ewig Schöpfer ist. Jedoch existiert der Schöpfer von Ewigkeit her, und die Welt ist von ihm geschaffen. Die Bedeutung des Wortes ‚ewig' ist in den beiden Fällen nicht genau die gleiche[4]. Für den Schöpfer bedeutet es Ewigkeit und Urewigkeit (Zeitlosigkeit). Für die Welt bedeutet es die Zeit, die kein Ende hat. Denn was einhergeht mit dem Seienden, ist Ewigkeit, und was mit dem Geschaffenen einhergeht, ist Zeit.

II

„Zweitens: Wenn das Vorbild des Kosmos ewig und es seine Wesensbestimmung ist, Vorbild zu sein, und wenn es dieses Vermögen (Vorbild zu sein) nicht akzidentell, sondern an sich besitzt, da es durch sein Sein selbst[5] Vorbild ist, dann dürfte es doch wohl ewig Vorbild sein, da es ja durch sein Sein ewig ist. Wenn aber sein Vorbildsein ewige Gegenwart ist, dann dürfte auch das Abbild mit Notwendigkeit immer existieren; denn das Vorbild existiert im Hinblick auf ein Abbild. Wenn aber das Abbild ⟨immer existiert⟩[6], dann gab es keinen Zeitpunkt, in dem es nicht existiert hat, noch wird es einen Zeitpunkt geben, in dem es nicht existieren wird; anderenfalls wäre auch das Vorbild entweder gar kein Vorbild, da es kein Abbild gibt, oder Vorbild eines nicht existenten Abbildes. Von den relational ausgesagten Dingen[7] existiert ja das eine nur zusammen mit dem anderen. Wenn somit das Vorbild ewig Vorbild ist, existiert der Kosmos immer, da er Abbild des ewig existierenden Vorbildes ist."

III

„Drittens: Wenn der Demiurg von etwas Demiurg ist, so wird er entweder immer in Wirklichkeit (in actu) Demiurg sein oder bisweilen nur der Möglichkeit nach, indem er nicht immer schafft. Ist nun also (A) der Demiurg immer in Wirklichkeit Demiurg, dann wird auch das, was er erschafft, immer wirklich erschaffen

---

[4] Vgl. oben S. 12, Anm. 34.

[5] αὐτῷ τῷ εἶναι (24,5).

[6] Haec vix sana, bemerkt Rabe z. St. (24,9 f); ich ergänze (24,9): εἰ δὲ ἡ εἰκὼν ⟨ἀεί ἐστιν⟩.

[7] τῶν γοῦν πρὸς ἄλληλα λεγομένων (24,12 f).

werden. Denn — so sagt Aristoteles[8] — wenn die Ursache wirklich ist, wird auch das Verursachte in gleicher Weise wirklich sein, z. B. der Erbauer eines Hauses und das Haus, das gebaut wird, das Heilmittel und das, was gesund wird. Auch Platon sagt im Philebos (26 E f), daß das Bewirkende (τὸ ποιοῦν) Bewirkendes eines Entstehenden ist und daß weder das Bewirkende sich auf das zum Entstehen Befähigte (τὸ γενητόν) bezieht noch das zum Wirken Fähige (⟨τὸ⟩ποιητικόν) auf das Entstehende[9]. Wenn aber (B) das, was die demiurgische Ursache erschafft, nicht wirklich ist, dann wird auch die demiurgische Ursache nicht wirklich sein. Wenn sie aber nicht wirklich ist, wird sie potenziell die Fähigkeit zum demiurgischen Schaffen besitzen, da sie vor dem demiurgischen Schaffen existiert. Alles aber, was der Möglichkeit nach etwas ist — sagt ebenderselbe[10] — wird Wirklichkeit durch Einwirkung von Seiten eines Seienden, das das wirklich ist, was jenes nur der Möglichkeit nach ist, (z. B.) das potenziell Warme durch Einwirkung des aktuell Warmen und (ebenso) das Kalte, das Weiße und das Schwarze. Folglich wird also auch der Demiurg, der vorher der Möglichkeit nach Demiurg ist, ⟨wirklich Demiurg⟩[11] sein, wenn ⟨es⟩ einen anderen wirklichen Demiurgen ⟨gibt⟩, der auch diesen vorher potenziellen zum wirklichen Demiurgen macht. Und wenn jener (a) immer aktuell Ursache dafür ist, daß dieser Demiurg ist, dann ist auch dieser immer Demiurg — auf Grund des vorherigen Satzes, der besagt, daß, wenn die Ursache wirklich ist, auch das Verursachte wirklich ist, so daß das vom Demiurgen Geschaffene immer ist. Wenn aber (b) auch jener zuweilen nur der Möglichkeit nach Ursache dafür ist, daß der Demiurg (wirklich) schafft, dann wird er selbst wiederum eines anderen bedürfen, der bewirkt, daß er den Demiurgen aktuell zum demiurgischen Schaffen bringt — wegen des zweiten Satzes, der besagt, daß alles Mögliche des Wirklichen bedarf, um wirklich zu werden. Dieselbe Argumentation stellt sich aufs neue auch bei diesem dritten Demiurgen ein, und wir schreiten entweder ins Unendliche fort, indem wir vor

---

8 Phys. 195 b 17 ff. Rabe z. St. (42,7) verweist auf Anal. pr. 98 a 35 ff.

9 D. h. das zum Wirken Fähige (τὸ ποιητικόν) bezieht sich auf das zum Entstehen Befähigte (τὸ γενητόν), das wirklich Wirkende auf das wirklich Entstehende.

10 Arist. Met. 1049 b 24 f u. ö.

11 Die Ergänzung Rabes ἐνεργείᾳ δημιουργός (42,20 nach 51,5) wird durch die arabische Übersetzung bestätigt (S. 36,10).

jeder Ursache eine weitere suchen, die die voraufgehende potenzielle zur wirklichen Ursache macht, oder wir werden zu dem Eingeständnis gelangen, daß es etwas gibt, das immer in Wirklichkeit Ursache ist. Aus diesem Eingeständnis folgt aber, daß auch die verursachten Dinge immer in Wirklichkeit existieren, also auch der Kosmos, der vom Demiurgen immer hervorgebracht wird, wofern auch der Demiurg immer Demiurg ist — auf Grund der beiden Sätze, 1) daß, wie sich die eine der relationalen Größen (τῶν πρός τι) verhält, so auch die andere (wenn potenziell, dann potenziell, wenn aktuell, dann aktuell); 2) daß alles der Möglichkeit nach Seiende in das wirklich Seiende[12] umschlägt unter Einwirkung von etwas, das wirklich ist, was jenes vorher der Möglichkeit nach, später aber wirklich ist."

IV

„Viertens: Alles, was durch eine unbewegte Ursache entsteht, ist seiner Existenz nach unbewegt. Denn wenn das Schaffende unbewegt ist, ist es (auch) unveränderlich; wenn es aber unveränderlich ist, dann schafft es durch sein Sein selbst, wobei es nicht vom Schaffen zum Nichtschaffen und nicht vom Nichtschaffen zum Schaffen übergeht. Denn wenn es dazu überginge, erführe es eine Veränderung, nämlich eben jenen Übergang vom einen zum anderen. Wenn es aber eine Veränderung erführe, dann wäre es wohl nicht unbewegt. Ist nun also etwas unbewegt, dann wird es entweder niemals schaffen oder immer, damit es sich nicht durch bloß zeitweiliges Schaffen bewegt. Wenn daher etwas Unbewegtes Ursache von etwas ist, so dürfte es wohl immer Ursache sein, da es weder niemals noch nur zeitweilig Ursache ist[13]; und wenn dies zutrifft, dann ist es Ursache von etwas Immerwährendem[14]. Ist demnach die Ursache des Alls unbewegt — diese Annahme ist erforderlich, damit sie nicht, falls bewegt, vorher unvollkommen und erst nachher vollendet ist (denn jede Bewegung ist ja eine unvollendete Wirklichkeit [ἐνέργεια ἀτελής])[15]

[12] Ich lese S. 43, 22 εἰς τὸ [ἕτερον] ἐνεργείᾳ; ἕτερον suspectum, notiert Rabe z. St. ἕτερον hat anscheinend auch der arabische Übersetzer in seinem Text vorgefunden (S. 37, 6).

[13] Ist es niemals Ursache, so ist es keine Ursache, ist es nur zeitweilig Ursache, so ist es nicht unbewegt.

[14] Denn Ursache und Verursachtes koexistieren.

[15] Vgl. Arist. Phys. 201 b 31. 257 b 8 und De an. 431 a 6.

und nicht, als bewegte, der Zeit bedarf, obschon sie doch die Zeit hervorbringt[16] — so ist das All notwendigerweise von immerwährender Dauer, weil es durch eine unbewegte Ursache entsteht. Wenn daher jemand[17] dem Urheber des Alls gegenüber fromme Ehrfurcht zu wahren glaubt und erklärt, nur jener sei immerwährend, der Kosmos dagegen nicht, so behauptet er dadurch, daß er die immerwährende Existenz des Kosmos leugnet, daß jener bewegt und keineswegs unbewegt sei. Indem er aber behauptet, der Urheber sei bewegt und nicht unbewegt, sagt er gleichzeitig, er sei nicht immer vollkommen, sondern zeitweilig auch unvollkommen (weil ja jede Bewegung eine unvollkommene [unvollendete] Wirklichkeit ist) und er bedürfe — eben aufgrund der Bewegung — eines Niederen, nämlich der Zeit. Indem er ihn aber zeitweilig unvollkommen, nicht immer vollendet und eines Niederen bedürftig nennt, frevelt er über die Maßen. Wenn also jemand in dem Glauben, dem Urheber des Alls gegenüber fromme Ehrfurcht zu wahren, erklärt, nur jener sei immerwährend, so frevelt er über die Maßen."

V

„Fünftens: Wenn zudem die Zeit mit dem Himmel existiert und der Himmel ⟨mit der Zeit⟩[18], so gibt es ⟨weder einen Himmel⟩ ohne die Zeit noch eine Zeit ohne den Himmel. Es gab aber keinen Zeitpunkt, da die Zeit nicht existierte, noch wird es einen geben, da sie nicht existieren wird. Wenn es nämlich einen Zeitpunkt gab, als die Zeit nicht existierte, dann gab es, wie es scheint, Zeit, als die Zeit nicht existierte. Denn vom einmal Seienden (τὸ ποτὲ ὄν) sagt man ja deswegen, es sei einmal, weil es einmal nicht existiert; ist es doch weder immer noch niemals, sondern steht in der Mitte zwischen beiden. Wo es aber das ‚einmal' (τὸ ποτέ) gibt, da gibt es Zeit.

Ferner: wenn es einmal einen Zeitpunkt gibt, an dem es keine Zeit geben wird, dann schlägt die Zeit vom Einmal-Sein ins Einmal-nicht-Sein um, und obschon es keine Zeit gibt, wird es dann, wenn es keine Zeit geben wird, Zeit geben; denn das ‚einmal' ist zeitlich.

---

[16] Tim. 37 D.

[17] Gemeint sind die Christen; so auch P. Bastid, Proclus et le crépuscule de la pensée grecque, Paris 1969, 133.

[18] Tim. 37 D 5—7. 38 B 6 f. Die Ergänzung Rabes ⟨χρόνῳ, οὔτε οὐρανός⟩ (103, 3) wird z. T. gestützt durch die arabische Übersetzung: S. 38, 7.

Wenn es also weder einen Zeitpunkt gab, an dem es keine Zeit gab, noch einen Zeitpunkt geben wird, an dem es keine Zeit gibt — denn das nach beiden Seiten ausgerichtete ‚einmal' (τὸ γὰρ ἐφ' ἑκάτερα ποτὲ) wird, wenn keine Zeit existiert, zeitliche Existenz haben — dann muß die Zeit immer existieren. Denn der Gegensatz zum ‚einmal' wird entweder dies (das ‚immer') oder das ‚niemals' sein. Nun ist aber das ‚niemals' unmöglich; denn es gibt ja wahrhaftig Zeit. Folglich existiert die Zeit immer.

Nun existiert der Himmel aber zusammen mit der Zeit, und die Zeit existiert zusammen mit dem Himmel; denn sie ist das Maß der Himmelsbewegung[19], so wie die Ewigkeit das Maß des Lebens des Autozoon ist[20]. Dies an sich beweist schon, daß die Zeit immer existiert; sonst wäre ja die Ewigkeit entweder Vorbild von nichts, wenn sie als Ewigkeit existierte, ohne daß es Zeit gäbe, oder sie besäße selbst nicht ununterbrochene Beständigkeit ihres Wesens, indem sie sich vom Nicht-Vorbild-Sein zum Vorbild-Sein oder vom Vorbild-Sein zum Nicht-Vorbild-Sein hin wandelt. Auch der Himmel existiert also ⟨immer⟩[21], denn er ist der Zwillingsbruder[22] der Zeit und weder früher noch später entstanden als die Zeit, sondern ‚die ganze Zeit über ist er geworden, ist und wird sein', wie jener sagt" (Tim. 38 C 2 f).

VI

„Sechstens: Wenn der Demiurg den Kosmos ⟨allein zusammengebunden hat⟩, dann wird er ihn wohl auch allein auflösen. Denn Platon sagt, ‚unauflöslich ist er in jeder Hinsicht — außer von Seiten dessen, der ihn zusammengebunden hat' (Tim. 32 C 3 f). Überall versteht sich ja nur der, der die Verknüpfung (δεσμός) kennt, auch auf die Auflösung (λύσις) dessen, was er zusammengebunden hat, und wer sich auf die Auflösung versteht, vermag auch aufzulösen (λύειν). Der Demiurg aber wird den Kosmos wohl nicht auflösen. Denn er selbst ist es ja, der sagt, ‚das schön Gefügte und in gutem Zustand Befindliche auflösen zu wollen, ist ein Zeichen von Schlechtigkeit' (Tim. 41 B 1 f). Es ist aber völlig

---

19 Vgl. Arist. Phys. 219 b 1 ff. 223 a 24 ff; dazu Prokl. Tim. III 9, 23 ff. 19, 8 ff; I 295, 17 ff u. ö.

20 Vgl. Prokl. Tim. III 17, 22 ff. 22, 8 ff. 24, 8 ff.

21 Die Ergänzung (103, 25), von Rabe im kritischen Apparat vorgeschlagen, wird durch die arabische Übersetzung (S. 39, 4) bestätigt.

22 ὁμόγονος (104, 1): der gleichzeitig Geborene.

undenkbar, daß der wesenhaft Gute[23] schlecht wird. ⟨Folglich⟩[24] ist es unmöglich, daß der Kosmos aufgelöst wird. Denn er kann weder von einem anderen aufgelöst werden, weil nur der Demiurg ihn aufzulösen vermag, noch vom Demiurgen, weil es ein Zeichen von Schlechtigkeit ist, das schön Gefügte auflösen zu wollen. Entweder hat der Demiurg den Kosmos also nicht schön gefügt und ist nicht der beste Demiurg[25] oder er hat ihn schön gefügt und wird ihn nicht auflösen, weil er sich nicht verschlechtert, was ja unmöglich ist. Daher ist das All unauflöslich und infolgedessen unvergänglich.

Wenn es aber unvergänglich ist, ist es ⟨unentstanden[26]. Denn⟩[27] ‚für alles Entstandene gibt es ein Vergehen', hat Sokrates, wie Platon berichtet, am Tage vor der Rede des Timaios gesagt (Staat 546 A 2)[28], und dies sind nicht seine eigenen Worte, sondern Worte der Musen, wie er angibt (Staat 545 D 7 ff). Zweifelsohne hat Timaios die Lehre der Musen nicht unmittelbar danach für unnütz erachtet und etwas Gewordenes als unvergänglich angesetzt. Wenn dies stimmt, dann ist das unentstanden, was kein Vergehen kennt. Der Kosmos kennt aber kein Vergehen; folglich ist er unentstanden. Wenn daher der Kosmos unentstanden und unvergänglich ist, ist er von immerwährender Dauer."

VII

„Siebtens: Wenn die Seele des Alls unentstanden und unvergänglich ist[29], ist auch der Kosmos unentstanden und unvergänglich. Denn ihre Wesensbestimmung ist — wie die jeder Seele — die Selbstbewegung. Alles aber, was sich selbst bewegt, ist Quelle und Ursprung der Bewegung (Phaidr. 245 C 7—9); ⟨denn es ist nicht aus eigenem Entschluß selbstbewegt und Prinzip der Bewe-

[23] Vgl. Tim. 29 E 1 f.

[24] Rabe z. St. (119, 22): fort. ἀδύνατον ⟨ἄρα⟩. Die Ergänzung wird durch die arabische Übersetzung gesichert (S. 39, 11).

[25] Vgl. Tim. 29 A 5 f: ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων (sc. ὁ δημιουργός).

[26] Die Ergänzung Rabes (120, 6) wird durch die arabische Version bestätigt: A. Badawi, Un Proclus perdu est retrouvé en Arabe, in: Mélanges L. Massignon I, Damaskus 1956, 150.

[27] Rabe z. St. (120, 6) fort. παντὶ ⟨γὰρ⟩ γενομένῳ; die Ergänzung wird durch die arabische Übersetzung gestützt (S. 39, 15).

[28] Proklos nimmt also an, daß das Resümee, das Sokrates Tim. 17 C ff von seinem Gespräch am Vortag gibt, im wesentlichen mit dem „Staat" identisch ist; vgl. Prokl. Remp. II 9, 26 ff. Tim. III 19, 14 ff. 212, 23 ff u. ö.

[29] Zum Folgenden vgl. Phaidr. 245 C 5 — 246 A 2.

gung, sondern durch sein Sein selbst⟩[30]. Wenn also die Allseele von immerwährender Dauer ist, muß das All immer von ihr bewegt sein; denn für die Bewegung des Alls, das nicht vorher oder nachher nicht existiert[31], ist die immer seiende Seele Ursprung der Bewegung; sie kann gar nicht nicht Ursprung der Bewegung sein, da sie aufgrund ihres Wesens selbstbewegt und eben deshalb Ursprung der Bewegung ist. Nun ist aber die Seele unentstanden und unvergänglich eben aufgrund dieser Selbstbewegung. Folglich ist auch das All unentstanden und unvergänglich. Daraus erhellt nun, daß auch jede (Einzel-)Seele zunächst einem Körper von immerwährender Dauer aufruht und diesen immer bewegt[32], und wenn sie in sterblichen Körpern wohnt, bewegt sie diese durch die immer von ihr bewegten Körper."

VIII

„Achtens: Wenn alles, was vergeht, durch ⟨äußere⟩ Einwirkung eines Fremden vergeht, und zwar in etwas Fremdes, und wenn es außerhalb des Alls nichts gibt, auch nichts Fremdes, sondern das All alles umschlossen hält, ein All, das aus allen Teilen, ein Vollkommenes, das aus vollkommenen Teilen entsteht (Tim. 32 D 1 f. 34 B 2 f), dann gibt es wohl nichts, was dem All fremd wäre, noch dürfte es in etwas Fremdes vergehen, wenn es nicht[33] durch etwas Fremdes entstanden ist[34]. Daher ist es unvergänglich und aus eben diesem Grund auch unentstanden. Denn alles Entstandene (γενητόν) entsteht aus etwas, das (ihm) vorher fremd war. Daher gäbe es doch wohl etwas dem All Fremdes (wenn es entstanden wäre), und dieses existierte außerhalb des Entstehenden. Also würde es etwas außerhalb des Alls geben, bevor das All entstünde, etwas, das dem All gegenüber fremd ⟨wäre⟩. Wenn dem

[30] Die Ergänzung nach S. 247, 9—11. Die arabische Version hat folgenden Text: „Car il n'est pas un principe de mouvement par choix, mais dans le sens de ce qui se meut par soi": Badawi (s. o. S. 141 Anm. 26) 150.

[31] Der Text, wie ihn Rabe abdruckt, ist unlogisch; das πρότερον οὐκ ὄντος ἢ ὕστερον (243, 8) muß verneint sein; also ist das vor πρότερον stehende ἢ in ein μὴ umzuwandeln. Dies setzt auch die arabische Übersetzung S. 40, 9 voraus.

[32] Gemeint ist das αὐγοειδὲς ὄχημα, wozu Dodds, Elements 320; Rosán 175, Anm. 7. 190 Anm. und J. Touillard, REG 70, 1957, 102 ff zu vergleichen sind.

[33] ἢ M, suspectum, notiert Rabe z. St. (294, 7). Ich schlage μή vor; ist vielleicht μὴ ἀπό zu lesen?

[34] Vgl. Tim. 32 C 5 — 33 B 1.

so wäre, dann gäbe es wohl etwas, das dem All entgegengesetzt ist, aus dem es entstanden ist. Nun stammen aber die Gegensätze einer aus dem anderen, schlagen einer in den anderen um, und sie haben zwei Wege zwischen zwei seienden Dingen, wie im Phaidon ausführlich nachgewiesen ist: man solle dem einen der Gegensätze auch den übrigen Gegensatz zubilligen, und die Natur dürfe nicht hinken (Phaid. 70 D 7 — 71 E 10, vgl. E 10ff). Daß das Ungeordnete und das Geordnete Gegensätze sind, ist klar. Wenn sie nun Gegensätze sind wie Beraubung und Besitz und von der Beraubung in den Besitz umschlagen, so schlagen sie noch viel eher vom Besitz zur Beraubung um. Denn jenes ist eher unmöglich, weil Beraubung vorliegt, Beraubungen aber ⟨bisweilen⟩[35] nicht in Besitz umschlagen können. Wenn nun jenes, dessen Eintreten eher unmöglich war, wirklich eingetreten ist, so wird viel eher das, was eher möglich ist, eintreten, nämlich: das Geordnete schlägt in die Unordnung um, und dies wird der Natur und dem Willen Gottes gemäß sein. Denn wer das eher Unmögliche schafft, schafft eher noch das eher Mögliche. Wenn diese (Ordnung und Unordnung) nun aber nach dem Gesetz der Gegensätze entgegengesetzt sind, dann schlägt auch das All in seinen Gegensatz um, aus dem es entstanden ist. Nun ist aber gezeigt worden, daß das All unvergänglich ist. Es schlägt also nicht in etwas Gegensätzliches um. Daher ist es auch nicht entstanden und ist infolgedessen von immerwährender Dauer. Denn wenn es zwei Gegensätze gibt, ist es unmöglich, daß es den Weg vom ersten zum zweiten gibt, nicht aber vom zweiten zum ersten. Ebensowenig ist es denkbar, wenn es Beraubung und Besitz gibt, daß der Weg von der Beraubung zum Besitz ⟨möglich ist⟩[36], nicht aber vom Besitz zur Beraubung. Denn es gibt in einigen Fällen keinen Weg von der Beraubung zum Besitz. Die Gegensätze hingegen gehen ineinander über, wie Sokrates im Phaidon sagt. Daher ist das All entweder nicht unvergänglich oder es ist viel eher unentstanden als unver-

---

[35] Daß Beraubungen nicht in Besitz umschlagen können, gilt nur für einige Fälle trotz der kategorischen Behauptung Arist. Kat. 13 a 31 ff, der auch nur drei Beispiele aufführt. Daher ist 295, 1 analog zu 295, 15 f (vgl. auch S. 310, 11 f) ein ⟨τινές⟩ oder ein ⟨ἔστιν ὅτε⟩ einzufügen. In der arabischen Übersetzung ist von „Arten von Beraubungen" die Rede (S. 41, 9), was die erste Konjektur stützen würde.

[36] ⟨εἶναι⟩, von Rabe 295, 14 eingefügt, wird durch die arabische Übersetzung S. 41, 17 gesichert.

gänglich, sei es nun, daß das Ungeordnete und das Geordnete Gegensätze sind oder daß das Ungeordnete Beraubung des Geordneten ist."

IX

„Neuntens: Alles, was zugrundegeht, geht durch seine eigene Schlechtigkeit zugrunde. Es geht ja offenbar nicht durch das ihm eigene Gute zugrunde oder durch etwas Eigenes, das weder schlecht noch gut, sondern indifferent ist; denn alles derartige vermag weder zu schaden noch zu nützen, es kann also auch nicht zerstören oder bewahren. Wenn also das All zugrundeginge, würde es durch seine eigene Schlechtigkeit zugrundegehen. Nun sagt er aber selbst, der Kosmos sei ein glückseliger Gott (Tim. 34 B 8) und ebenso auch alle Götter (Phaidr. 247 A 5; Sympos. 195 A 5) und deswegen könne das ganze Göttergeschlecht auch keine Veränderung erfahren, weil es für Schlechtigkeit nicht aufnahmefähig sei (Staat 380 D 1 — 381 C 9). Also wird auch das All niemals zugrundegehen; es kennt ja kein Übel, weil es auch selbst ein Gott ist. Wenn aber das All unvergänglich ist, weil es nichts Zerstörerisches enthält, ist es auch nicht entstanden. Denn das, woraus ein jedes Ding entsteht, ist das Zerstörerische an jedem. Solange es nämlich beherrscht wird, ist es Mitursache des Entstehens, ist es dagegen zur Herrschaft gelangt, ist es Mitursache für das Vergehen. Wenn es daher nichts gibt, was das All zerstört, hat es auch nichts, aus dem es entstehen könnte. Nun gibt es aber nichts, was das All zerstört, wofern es nichts Schlechtes besitzt. Denn was anderes könnte seine Ordnung zerstören als die Unordnung, was anderes seine schöne Einrichtung als Desorganisation? Dies ist nämlich das Schlechte für etwas Geordnetes und schön Eingerichtetes. Wenn es also etwas Schlechtes besitzt, wird es auch Desorganisation und Unordnung besitzen, in die es sich einmal auflöst. Wenn es aber nichts Schlechtes besitzt, wird es auch keinerlei Unordnung und Desorganisation geben, die gegen das geordnete und schön eingerichtete All ankämpft. Wenn es aber keine es bekämpfende Unordnung und Desorganisation besitzt, ist es auch nicht aus Desorganisation und Unordnung entstanden, wofern nichts dergleichen es bekämpft. Und das ist der Fall, wenn es nichts Schlechtes besitzt. Es hat also nichts, woraus es entstehen könnte. Gibt es aber nichts, woraus es entstehen könnte, dann wird es wohl auch nicht entstehen. Denn alles, was entsteht,

muß aus etwas entstehen, ⟨und⟩ es ist unmöglich, daß ⟨etwas⟩[37] aus nichts entsteht."

X

„Zehntens: Jedes der Elemente, aus welchen der Kosmos besteht, ruht entweder, wenn es am eigenen Ort ist, oder es bewegt sich auf einer Kreisbahn. ⟨Dann nämlich bewegt es sich gradlinig,⟩ wenn es nicht am eigenen Ort ist, weil es sich beeilt, zu jenem hinzugelangen. Wenn nun die Elemente des Alls entweder ruhen oder sich auf einer Kreisbahn bewegen — wenn sie an ihrem natürlichen Ort ruhen, dann haben sie den ihnen naturgemäßen Zustand, wenn sie sich im Kreis bewegen, hat ihre Bewegung weder Anfang noch Ende — dann ist offenbar auch das All unveränderlich, da die einen Teile ihre natürlichen Orte innehaben, die anderen aber sich ohne Anfang und Ende bewegen. Die Dinge hier unten verändern sich ja nur deshalb, weil ihre Bestandteile am fremden Ort sind und danach streben, den eigenen Ort zu erreichen. Wenn sich also die Elemente des Alls an ihren eigenen Orten befinden und kein Element *als ganzes* an einen fremden Ort gelangt und wenn das am eigenen Ort Befindliche nicht gezwungen wird, den eigenen Ort zu verlassen[38], dann ist das All notwendigerweise unveränderlich, da alle Teile in ihrer Gesamtheit sich immer naturgemäß verhalten, die in ihm ruhenden wie die bewegten.

Wenn nun, bevor das All geordnet wurde, alle Einzelteile an den natürlichen Orten waren (vgl. Tim. 52 E 5 — 53 A 7)[39], dann waren sie entweder in Ruhe oder in Kreisbewegung, und so war das All wiederum geordnet, bevor es geordnet wurde, und es hat für das All keinen Anfang des Ordnungsvorgangs gegeben, da alles sich gleich verhielt, jetzt und früher. Wenn dagegen die Teile an fremden Orten waren (denn an Orten waren sie ganz gewiß, da sie Körper waren), ⟨und das, obschon es andere Orte gab, die ihnen naturgemäß waren, wer hat dann den Ortswechsel zu den fremden Orten verursacht? Denn sie selbst haben als Körper⟩ ihren Ortswechsel ⟨nicht verursacht⟩. Folglich hat es zwei Prinzipien gegeben, das eine für den naturwidrigen, das andere

[37] ⟨δέ τι⟩, von Rabe 314, 14 ergänzt, wird durch die arabische Version (S. 42, 18) gestützt.

[38] Ich lese 381, 11 ἀπολιπεῖν; ἀπολιπ[ὸ]ν, M. Rabe.

[39] Das folgende Argument stammt aus Arist. De caelo 300 b 16 ff; vgl. Teil I S. 16 f.

für den naturgemäßen Zustand[40]; dabei war der naturwidrige Zustand früher als der der Natur gemäße, und das, obschon er naturwidrig war, gleichsam ein Heraustreten aus der Natur, deren Existenz doch die Voraussetzung für den naturwidrigen Zustand sein dürfte (Auch das Kunstwidrige gibt es ja nicht ohne die Kunst; denn alles, was einer Sache zuwiderläuft, kann ja wohl nur dann existieren, wenn jenes existiert, dem es zuwiderläuft). Wenn es also auch naturgemäße Orte gab, jene Körper sich aber nicht an ihnen einfanden, so ist unklar, ob die Orte überhaupt naturgemäß waren, da es die unendliche Zeit hindurch würdigere (πρεσβυτέρων) Orte gab. Anderenfalls, wenn es ⟨keine⟩ anderen, eigenen Orte gab[41], dann waren auch das wohl keine fremden Orte, an welchen die Körper waren (denn das Fremde nimmt [immer] Bezug auf das Eigene); und wenn jene auch damals nicht an fremden Orten waren, die sie einnahmen, so wie sie sich auch heute nicht dort, wo sie sind, an fremden Orten befinden, dann war auch jener Zustand naturgemäß, so wie der heutige. Daher wird der Kosmos immer sein, nur gibt es jeweils andere naturgemäße und naturwidrige Orte für die Dinge in ihm[42]. Sofern er also Kosmos (Ordnung) ist, ist er von immerwährender Dauer. Nur das Sosein in ihm dauert nicht immer an[43]. Folglich wird das All in ständiger Umwandlung existieren, doch ist es immer das All. Und wie jenes gegenüber dem jetzigen naturwidrig ist, so ist auch das jetzige gegenüber jenem naturwidrig. In jenem und diesem ist alles an den eigenen Orten, jeweils aber an verschiedenen. Auch Empedokles hat weise daran getan, abwechselnd Kosmosordnungen entstehen zu lassen, nur läßt jener viele entstehen, wir dagegen nur zwei."

XI

„Elftens: Die Hyle, sagt Platon, ist um des Alls willen; denn sie ist der Aufnahmeort (ὑποδοχή) des Werdens (Tim. 49 A 6. 51 A 5). Das Ziel aber, um dessentwillen die Hyle existiert, ist nichts anderes als das Werden. Wenn die Hyle nun nirgendwoher

[40] Hier könnte Proklos an den Politikosmythos denken, besonders 272 E. 273 BC. Auch an Severus erinnert manches; vgl. Teil I S. 102 ff.

[41] 382, 6 ist zu schreiben: εἰ δὲ μή, ⟨οὐκ⟩ ὄντων ἄλλων . . .

[42] Der Gedankengang ist von 381, 23 an bis hierher nicht immer klar; es fragt sich, ob der überlieferte Text verläßlich ist. Vgl. das Zitat (?) 393, 19 ff, das sich im vorangestellten 10. Logos nicht findet.

[43] Der Satz S. 382, 14 f ist nicht in Ordnung, wie Rabe z. St. anmerkt.

(aus dem Nichts) stammt, dann ist sie wohl rein zufällig um einer Sache willen, und das Entstandene hat rein zufällig Hyle. Nun ist aber nichts, was zufällig ist, notwendig. Infolgedessen werden wir dann auch nicht sagen, daß der Schöpfungsakt Beständigkeit besitzt. — Wenn aber auch die Hyle um einer Sache willen, und zwar um des Werdens willen, von einer Ursache herstammt, dann existieren beide, Hyle und Werden, notwendigerweise miteinander. Denn das Zielstrebige (das ‚um einer Sache willen', τὸ ἕνεκά του) und das Ziel (das ‚um willen einer Sache', τὸ οὗ ἕνεκα) existieren miteinander, da sie aufeinander bezogen sind. Wenn nun die Hyle immerwährend und als Hyle zielstrebig ist, ist auch das Werden immerwährend. Denn auch dieses ist, sofern es Werden ist, notwendigerweise Ziel. Folglich existieren Hyle und Werden die gesamte Zeit über immer miteinander, so wie Ziel und Zielstrebiges. Denn sie ist ja Hyle von etwas, nämlich der Form in ihr. Auch die spezielle Hyle (ἡ τὶς ὕλη) ist ja dann erst Hyle, wenn auch die Form existiert. Daher machen auch die Handwerker das, was noch nicht Hyle ist, geeignet für ihr Werk (εὐεργόν)[44], und in eben dem Maße, wie sie in der Erstellung der Hyle Fortschritte machen, stellt sich auch die Form ein. Denn die Steine sind nicht schon Hyle für die Form des Hauses, bevor sie etwa geglättet und eingepaßt werden, sondern erst nach dieser Zutat. Wenn sie also zur wahren Hyle werden, dann ist die Form zeitlos schon da[45]. Wenn nun auch die Hyle an sich (ἡ ἁπλῶς ὕλη) auf jeden Fall Hyle jeglichen Werdens ist und wenn sie der Möglichkeit nach alles ist und ihr nichts fehlt zum Hyle-Sein — wie etwa der speziellen Hyle — (denn dem, was an sich und im höchsten Grade ganz und gar so beschaffen ist, fehlt es niemals an etwas, damit es ist, was es ist), dann sind auch die Formen alle zugleich in ihr; denn wenn ihr nichts fehlt zum Hyle-Sein, so fehlt ihr auch nichts zum Besitz der Formen. Daher hat sie die Formen, für welche sie Hyle ist, solange sie existiert. Unentstanden und unvergänglich ist sie aber deswegen, damit sie, die Hyle an sich, nicht einer anderen Hyle bedarf[46]. Folglich sind auch die Formen und die Kosmosordnung in ihr seit unendlicher Zeit. Denn sie war ja Hyle

[44] Vgl. (auch zum Folgenden) Porphyrios bei Prokl. Tim. I 395, 13 ff (Teil I S. 227).

[45] Das zeitlose Sich-Einstellen der Form ist ein Gedanke, der auf Aristoteles zurückgeht; vgl. W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics, Oxford 1970, I S. CXXII.

[46] Denn sie müßte ja aus etwas entstehen und in etwas vergehen.

für die Kosmosordnung und nicht für die Ordnungslosigkeit, sie existierte um der Kosmosordnung, nicht um der Ordnungslosigkeit willen. Denn auch die spezielle Hyle existiert ja nicht der Beraubung wegen, sondern der Form wegen. Daher existiert der Kosmos, solange die Hyle des Kosmos existiert."

XII

„Zwölftens:[47] Alles Gewordene (γενητόν) bedarf der Hyle und der Wirkursache. Wenn daher das, was geworden ist, nicht immer ist, sondern nur zeitweilig (ποτέ), so ist es entweder wegen der Hyle nicht ⟨immer⟩[48], weil diese untauglich war, oder wegen der Wirkursache, die in ihrer Wirkung nachließ, oder wegen beider, weil weder die Hyle geeignet war noch die Wirkursache stark genug. Wenn also der Kosmos vorher nicht war oder später nicht sein wird, dann ist ihm dies entweder wegen der Hyle widerfahren oder wegen der Wirkursache, die ihn zum Kosmos macht.

Nun ist aber diese (Wirkursache) immer zum Schaffen in der Lage, da sie immer dieselbe ist und nicht von Zeit zu Zeit anders. Folglich ist sie entweder auch jetzt nicht in der Lage zu schaffen oder sie ist es sowohl jetzt als auch früher und später. Die Hyle aber war ⟨entweder⟩ immer ebenso tauglich geordnet zu werden, wie sie es jetzt ist, oder sie ist es auch jetzt nicht, weil sie immer gleicherweise dieselbe ist. Denn auch sie ist qualitativ unveränderlich (vgl. Tim. 50 B 6 f), so wie die Wirkursache unwandelbar ist. Wenn also alles, was bald ist, bald nicht ist, entweder aufgrund der Wirkursache, die nicht stark genug ist, so ist, wie es ist, oder aufgrund der Hyle, die nicht immer geeignet für ein Werk (εὐεργόν) ist, und wenn weder die Wirkursache des Kosmos bald stark genug ist zu schaffen, bald nicht, noch die Hyle bald geeignet ist für ein Werk, bald nicht, dann wird auch das All wohl nicht bald existieren, bald nicht. Die ganze immerwährende Zeit über schafft also die demiurgische Ursache, wird die Hyle geordnet, existiert der Kosmos."

XIII

„Dreizehntens: Platon sagt, der Gott habe dem Kosmos eine Bewegung zugewiesen, die zu seinem Körper paßt, der die Form einer Kugel hat: die Kreisbewegung, die vor allem dem Nus und

[47] Vgl. Prokl. Tim. I 366, 27 ff (oben S. 73).

[48] „fort. οὐκ ⟨ἀεί⟩ ἔστιν (cf. 467, 9. 474, 3)", bemerkt Rabe z. St. (466, 4/5).

dem Verstand eignet (Tim. 34 A 1—3). Wenn Platon nun zugibt, daß diese Bewegung dem Kosmos eigentümlich ist, wird er selbst wohl auch zugeben, daß der Himmel sich von Natur aus (φύσει) im Kreise bewegt. Wenn der Himmel aber diese Bewegung seiner Natur entsprechend (κατὰ φύσιν) besitzt, dann werden wir wohl sagen dürfen, daß ihm weder die Bewegung nach oben noch die Bewegung nach unten eignet; dies sind vielmehr die Bewegungen der Elemente hier unten. Der Himmel ist also notwendigerweise herausgenommen aus der Schar der gradlinig bewegten Körper. Folglich ist der Himmelskörper (τὸ οὐράνιον σῶμα) weder Feuer noch Erde noch eines der zwischen diesen in der Mitte befindlichen Elemente; er ist weder leicht noch schwer, wenn das sich nach unten Bewegende schwer, das sich nach oben Bewegende leicht ist. Wenn aber das, was sich seiner Natur gemäß im Kreise bewegt, keines der bekannten Elemente ist, dann dürfte es wohl etwas anderes neben diesen sein[49]. Gibt es nun Entstehen und Vergehen (nur) von Dingen, die für einander Gegensätze sind, und sind Gegensätze diejenigen Dinge, die einander entgegengesetzte naturgemäße Bewegungen haben, und zwar einer dem anderen entgegengesetzt (denn auch dies ist platonische Lehre; sie ist im Protagoras [332 CD] ausgesprochen), so mögen diese (vier Elemente) wohl vergehen und entstehen, der Himmelskörper hingegen dürfte unentstanden und unvergänglich sein. Wenn aber auch schon diese (vier Elemente nur) in ihren Teilen vergehen und entstehen, die jeweilige Gesamtmasse sich dagegen immer in naturgemäßem Zustand befindet, weil sie immer an ihrem Ort bleibt, und wenn der Kosmos aus diesen Teilen besteht, aus dem Himmel und der jeweiligen Gesamtheit der vier Elemente, dann dürfte auch der Kosmos selbst unentstanden und unvergänglich sein. (Diejenigen Dinge jedenfalls, die auf die eine oder andere Weise entstehen und vergehen, sind *Werke* des Kosmos, nicht *Teile*, wobei die innerkosmischen Götter vom Kosmos Teile ausleihen, die ihm wieder zurückgegeben werden sollen, wie jener sagt [Tim. 42 E 9f]). ⟨. . .⟩ und die Arten der Wirkursachen[50]. Die Phantasie freilich stellt sich auch diese als Teile des Alls vor, weil sie in ihm enthalten sind, obschon auch alle anderen ver-

[49] Vgl. Dodds, Elem. 273.

[50] Der Text ist hier nicht in Ordnung, wie Rabe z. St. anmerkt. Ich nehme eine Lücke an; anders Rabe z. St. (478, 20).

ursachten Dinge in ihren eigenen Ursachen enthalten sind und von ihnen erhalten werden. Wenn also der Kosmos aus den besagten unentstandenen und unvergänglichen Teilen besteht, ist er noch viel eher selbst unentstanden und unvergänglich. Denn sonst wäre ja das Ganze schlechter (χεῖρον) als seine Teile, wenn es selbst Entstehen und Vergehen implizierte, die Teile aber ganz im Gegenteil unentstanden und unvergänglich wären. Indes, daß das Ganze besser (κρεῖττον) ist als seine Teile, sagt Platon selbst. Denn das Ganze sei nicht um der Teile willen, sondern die Teile um des Ganzen willen (Nomoi 903 C 7 f; vgl. 903 B ff). Das Ziel ist aber besser als die auf ein Ziel angelegten Dinge. Nun sind die Elemente Teile des aus ihnen bestehenden (Ganzen); daher ist das (Ganze) aus den Elementen besser als seine Elemente. Wenn nun der Kosmos (Himmel, οὐρανός) aus unentstandenen und unvergänglichen Elementen besteht, dann ist er auch selbst unentstanden und unvergänglich, und auch dieser Beweis ruht auf den platonischen Prinzipien."

XIV

„Vierzehntens: Jeder Baumeister (τεχνίτης) stellt entweder die Hyle für das Werk, dessen Ursache er ist, selbst her oder er macht sie, wenn sie schon existiert, geeignet für sein Werk (εὐεργόν)[51]. Auch wenn er eine schon existierende für sein Werk geeignet macht, stellt er die Hyle selbst her. Denn die Eignung zu einem Werk ist Kennzeichen der Hyle, nicht einfach die Tatsache des Substrat-Seins. Solange sie also nicht geeignet ist für ein Werk, besitzt sie nicht die Fähigkeit der Hyle. Sei es also, daß der Baumeister die geeignete (οἰκείαν) Hyle herstellt oder daß er eine im Zustand des Substrats schon existierende für sein Werk geeignet macht, in jedem Fall bringt er die Hyle für sein eigenes Werk selbst hervor. Wenn nun schon jeder einzelne Baumeister so verfährt, dann stellt noch viel eher der göttliche Baumeister die geeignete Hyle her, indem er eben dies, die Hyle, hervorbringt oder sie für sein Werk geeignet macht. Sonst würde er ja in seinem Ansehen hinter den Baumeistern hier auf Erden zurückstehen[52], wenn er, da er sie nicht hervorgebracht hat, eine Hyle ausleihen würde, die er nicht zurückerstatten wird, und das, obschon diejenigen, die von ihm eine Hyle ausleihen zur Erschaffung der

[51] Nach Aristoteles, Phys. 194 a 33 f.
[52] Vgl. Nomoi 902 E 4 ff.

sterblichen Wesen, die ausgeliehenen Teile wieder zurückgeben (Tim. 42 E 9f). Folglich hat der Gott die erste Hyle, die Platon als ‚Aufnahmeort des Werdens‘ und ‚Amme‘ definiert (Tim. 49 A 6. 52 D 4f), selbst hervorgebracht und zum ‚Aufnahmeort des Werdens‘ gemacht, da er der Baumeister des Alls ist, das seinerseits Werden (γένεσις) ist (Tim. 29 D 7)[53]. Die Hyle hat ja kein anderes Sein als das Hyle-Sein, wofern ihre Definition lautet ‚Aufnahmeort des Werdens‘ zu sein. Wenn er sie daher (lediglich) zu seinem Werk geeignet gemacht hat, so hat er sie selbst zum ‚Aufnahmeort des Werdens‘ gemacht; das aber war ja das Hyle-Sein. Und wenn er sie unmittelbar als Hyle erschaffen hat, so hat der Baumeister des Alls die Hyle hervorgebracht. Daher tut auch jeder (andere) Baumeister das eine von diesen beiden Dingen. Und was immer von beiden er tut, er bringt die Hyle hervor, wie wir gesagt haben.

Wenn nun der Baumeister dieses Alls hier die Hyle, den ‚Aufnahmeort des Werdens‘, selbst hervorgebracht hat, dann hat er entweder auch die Spuren von Formen (Tim. 53 B 2) selbst hervorgebracht, durch die die Hyle ‚regel- und ordnungslos bewegt‘ wurde (Tim. 30 A. 52 D ff), da sie ja an sich unbewegt und völlig formlos ist, oder wir werden zugestehen, daß diese Spuren anderswoher in die Hyle gekommen sind, von einem anderen Intelligiblen, das seinerseits ebenfalls ein Gott ist[54]. Ist nun (A) er selbst die Ursache dieser Spuren, wieso ist es dann sinnvoll (anzunehmen), er mache die Hyle geeignet (εὐεργόν) zur Aufnahme des Werdens, gebe ihr aber diese Spuren, aufgrund deren sie nicht geeignet, sondern ungeeignet für sein Werk, die Erstellung des Werdens, sein würde? Denn das Ungeordnete widersetzt sich dem Geordneten, der Aufnahmeort des Werdens hingegen widersetzt sich nicht dem geordneten Werden. Wenn aber (B) jemand anderes die Ursache dieser Spuren ist, wieso ist dann die Annahme nicht unsinnig, er selbst (der Baumeister des Alls) mache die Hyle geeignet für sein Werk, jener dagegen ungeeignet, und er selbst warte darauf, daß die Hyle, die er geeignet gemacht hat, vorher ungeeignet werde zu seinem Werk, um nachher auch das zu schaffen, um dessentwillen er die Hyle geeignet gemacht hatte — gleich als wäre es nicht möglich, das Geeignete zur Vollendung

[53] Vgl. Prokl. Tim. I 292, 17 f (oben S. 58).
[54] Vgl. Prokl. Tim. I 387, 14 ff (oben S. 83 f). I 388, 9 (oben S. 85).

zu führen, wenn es vorher nicht ungeeignet geworden ist? Wenn er nämlich die Hyle lediglich zur Aufnahme der Formspuren an sich geeignet machen würde, so wäre das doch unsinnig (denn dann würde er sie dazu geeignet machen, daß das Werden ungeordnet wird); wenn er sie aber zur Aufnahme eines geordneten Entstehens geeignet macht, wieso hat er dann, obschon es ihm freistand, zugleich mit der Erstellung der Eignung das erwähnte Entstehen herbeizuführen, auf die zweite (Art des Entstehens)[55] gewartet, um dann erst in das Ungeordnete Ordnung zu bringen, gleich als ob er ohne Unordnung keine Ordnung herbeiführen könnte? Wenn dies also undenkbar ist und es keine Spuren von Formen vor der ihnen auferlegten Ordnung gegeben hat und wenn andererseits das Substrat zusammen mit den Spuren unentstanden ist, dann ist auch die den Spuren auferlegte Ordnung unentstanden, und es gibt nichts, was früher oder später als sie wäre.

Aber auch die Hyle ist nicht vorher und danach erst das Entstehen der Spuren; denn ihr Sein ist eben das Hyle-Sein. Folglich sind auch die Spuren in ihr, solange sie Hyle ist, und sie ist nicht früher als die Spuren. Denn in dem Augenblick, da sie zum Empfangen geeignet ist, legt auch der Spender, der durch sein Sein selbst spendet, die Spuren in sie hinein. Ist die Hyle also unentstanden und unvergänglich, weil sie immer ist, so hat sie die Spuren von Formen immer gehabt. Nun ist aber zugleich mit diesen Spuren auch die Ordnung, wie gezeigt worden ist. Infolgedessen ist die Ordnung unentstanden und unvergänglich, und von den drei Dingen gibt es weder ein erstes, noch ein zweites, noch ein drittes, ausgenommen in der rein gedanklichen Analyse (πλὴν εἰ τῇ ἐπινοίᾳ μόνον). Wenn also die Gedankenanalyse aufgehoben wird, existiert alles zugleich, die Hyle, die Spuren, die Ordnung. Solange aber die Ordnung besteht, besteht auch der Kosmos. Daher dürfte er wohl unentstanden und unvergänglich sein."

XV

„Die fünfzehnte Argumentation soll folgende Überlegung beinhalten: Das Vorbild des Kosmos preist Platon mit folgenden drei Worten: ‚eingeboren', ‚ewig', ‚vollkommen' (μονογενές, αἰώνιον,

[55] Vgl. Tim. 52 D 3 (= zweite Art des Entstehens) mit Tim. 29 D 7 (= erste Art des Entstehens).

παντελές)[56]. ⟨Von diesen kommt das Prädikat ‚vollkommen'⟩ nur dem All zu[57]; denn von den übrigen Dingen ist nichts ‚vollkommen'. Daher sagt er auch selbst, einzig der Gesamtkosmos sei ein Abbild des ‚vollkommenen Lebewesens' (Tim. 31 A 8 — B 3). Auch das Prädikat ‚eingeboren' eignet nicht allen Dingen, wenn es auch allen Dingen am Himmel zukommt; denn von jenen ist ein jedes ‚eingeboren'. Die immerwährende Dauer aber (τὸ ἀεὶ εἶναι) ⟨muß⟩[58] allen Arten (εἴδη) gemeinsam sein; anderenfalls werden wir nichts finden, was allen Arten gemeinsam zukommt.

Wenn also jede Art immerwährende Dauer haben muß (sie ist ja ein Abbild des Ewigen), so sieh zu, was das für eine immerwährende Dauer ist, etwa diejenige, die nach beiden Richtungen die unermeßliche Zeit über existiert, oder diejenige, die in der einen Richtung einen Anfang hat, in der anderen aber ⟨kein⟩[59] Ende. Wenn dies (letztere) nämlich die immerwährende Dauer wäre, was wäre dann das, was dem Ewigen angeglichen ist (vgl. Tim. 37 C 8 f)? Denn jenes Ewige impliziert doch keinerlei Zeitpunkt (ποτέ) noch zeitliche Erstreckung noch ‚früher' und ‚später', sondern (nur) das in beiden Richtungen Unermeßliche, das jedoch nicht im Werden erst entsteht[60], sondern ein für allemal (ἅμα) ist[61]. Wenn das also das Ewige ist, so ist entweder nichts ihm ähnlich oder allen voran der Kosmos. Indes, daß nichts ihm ähnlich wäre, ist undenkbar, da doch der Demiurg der beste ist (Tim. 29 A 6) und (alles) dem Vorbild ähnlich machen möchte und macht (vgl. z. B. Tim. 37 C 8 f. 39 D 8 ff). Wenn also der Kosmos dem Vorbild möglichst ähnlich ist, so hat er immerwährende Dauer in beiden Richtungen und nicht nur in einer. Sonst wären ja in der Tat dem Vorbild in gleicher Weise gleich sowohl das Ungeordnete wegen seines Unentstandenseins als auch das Geordnete

---

56 μονογενές wird das Vorbild im Timaios nicht genannt; nur das Abbild Kosmos nennt Platon μονογενής (31 B 3. 92 C 9); αἰώνιον: Tim. 37 D 3. 38 C 1 f; παντελές: 31 B 1.

57 Das παντελές findet sich nicht als Prädikat des Alls im Timaios; vgl. aber 31 B 1. 32 D 1. 33 A 7. 92 C 8.

58 κοινὸν ⟨δεῖ⟩ εἶναι (549, 15) habe ich eingefügt; vgl. 549, 17.

59 549, 20 muß die eine Richtung ins Unendliche fortlaufen, sonst liegt überhaupt kein ἄπειρον vor. Also ist, entsprechend 550, 9 f, etwa ⟨οὐ⟩ κατὰ θάτερα δὲ τελευτήν zu schreiben.

60 Wie der Kosmos.

61 Ich folge dem Verbesserungsvorschlag von Rabe z. St. (550, 4; vgl. 557, 27 f); vielleicht aber liegt die Verderbnis (eine Lücke?) in 550, 2/3.

wegen seiner Unvergänglichkeit[62]. Wenn das also unmöglich ist und wenn alles Unentstandene unvergänglich und alles Unvergängliche unentstanden ist, so mußte das, was im Hinblick auf das Vorbild entstanden ist, dem Vorbild *in beiden Richtungen* ähnlich sein, damit *beides zusammen* (τὸ συναμφότερον)[63] dem Ewigen ähnlich ist — nicht nur das in einer Richtung Unermeßliche, und daher das Geordnete nicht mehr als das Ungeordnete. Das aber, was im Hinblick auf das Vorbild geworden ist, ist der Kosmos. Infolgedessen ist der Kosmos weder unvergänglich, wenn er entstanden ist, noch dürfte er vergehen, wenn er unentstanden ist (das wäre ja nur Unermeßlichkeit nach *einer* Seite), vielmehr ist er unentstanden und unvergänglich zugleich und besitzt Unermeßlichkeit in beiden Richtungen, damit er dem ewigen Vorbild in jeder Hinsicht ähnlich ist, wie Platon sagt (Tim. 31 B 1. 39 D 8 ff u. ö.)."

XVI

„Sechzehntens: Wenn es zwei Willensäußerungen im Demiurgen gibt, die eine, daß das ‚regel- und ordnungslos Bewegte' nicht sei (wie Platon ja selbst sagt: ‚Da er wollte, daß es nichts Schlechtes gibt, führte er das regel- und ordnungslos Bewegte aus der Unord- zur Ordnung' [Tim. 30 A 2—6]), die andere, daß das All gebunden sei (‚Ihr erhaltet nämlich in meinem Willen', so sagt er [Tim. 41 B 3—6], ‚ein stärkeres Band als jene Bande, durch die ihr, als ihr entstandet, zusammengebunden wurdet, und werdet daher auf keinerlei Weise aufgelöst werden'), und wenn jede dieser Willensäußerungen durch ihr Sein selbst ⟨wirkt⟩[64], die eine, daß das Ungeordnete nicht sei, die andere, daß das Geordnete erhalten werde, dann existieren diese Willensäußerungen notwendigerweise entweder immer in ihm oder sie existieren beide nur zeitweilig oder die eine ist immer, die andere nur zeitweilig. Daß sie zeitweilig existieren, ist unwahr. Denn zeitweiliges Wollen und zeitweiliges Nichtwollen sind offensichtlich nicht von immerwäh-

[62] D. h. sowohl die vorkosmische Unordnung als auch die Kosmosordnung wären beide in gleicher Weise ἀεί.

[63] Gemeint sind das Ungewordene (= die vorkosmische Unordnung) und das Unvergängliche (= das Geordnete). Erst Ungewordenes und Unvergängliches zusammengenommen implizieren das eigentliche ἀεί, das Abbild der Ewigkeit des Paradigma sein kann.

[64] Ich folge der Textkorrektur von Rabe im kritischen Apparat z. St. (560, 9); vielleicht ist αὐτῷ τῷ εἶναί ἐστιν ⟨ἐνεργοῦσα⟩ zu schreiben.

render Dauer, sei es daß er vorher nicht will und später will oder daß er umgekehrt vorher will und später nicht will. Es gäbe dann nämlich in diesen positiven und negativen Willensäußerungen (des Gottes) ein ‚früher' und ‚später' sowie das ‚war' und das ‚wird sein'. Diese aber nennt Platon selbst ‚Arten der Zeit' (Tim. 37 E 4). Nun existiert aber die Zeit nicht in ihm (im Demiurgen), sie stammt vielmehr von ihm (Tim. 37 D) und ist ihm nachgeordnet. Folglich will er *immer,* sowohl daß das Regellose nicht sei als auch daß das Geordnete sei. Da sein Wille das, was er will, durch sein Sein schafft, wird jede der beiden Willensäußerungen, wenn sie immer existiert, immer durch ihr Sein schaffen. Wenn aber beide immer schaffen, was sie wollen, so wird die eine die Unordnung zweifellos immer vernichten, die andere das Geordnete immer bewahren. Auf diese Weise wird nämlich jede ihr eigenes Werk ausführen, die eine wird das vernichten, dessen Existenz sie ablehnt, die andere wird das bewahren, dessen Existenz sie bejaht. Wenn aber beide auf diese Weise ihr eigenes Werk ausführen, so muß auch das von beiden Verursachte immer existieren; denn miteinander existieren Ursache und Verursachtes, wie auch Platon selbst im Philebos sagt (26 E f)[65] — wobei er das Verursachte ‚Geschaffenes' (ποιούμενον) nennt, die Ursache aber ‚demiurgisches und schaffendes Prinzip' (δημιουργοῦν καὶ ποιοῦν) — und das eine existiert nicht ohne das andere. Immer wird also sowohl die Unordnung zum Verschwinden gebracht, weil sie nach dem Willen[66] (Gottes) nicht existieren soll, als auch die Ordnung bewahrt, weil sie nach dem Willen (Gottes) existieren soll, wobei beide Willensakte immer sind. Wenn aber beides immer geschieht, wird es unmöglich vorher Unordnung und nachher Ordnung geben, noch vorher Ordnung und nachher Unordnung. Wenn es aber vor der Ordnung keine Unordnung gibt, dann hat die Ordnung keinen Anfang nach der Unordnung genommen; und wenn die Existenz der Ordnung vor der Unordnung nicht möglich ist, wird sie auch vor einer (anschließenden) Unordnung kein Ende haben. Hat aber die Ordnung weder nach der Unordnung einen Anfang noch vor der Unordnung ein Ende, so ist sie ohne Anfang und ohne Ende, d. h. sie ist selbst unentstanden und unvergänglich. Nun ist aber der Kosmos nichts anderes als Ord-

[65] Vgl. oben S. 137.
[66] Das ἀεί (561, 10) streiche ich nach dem Vorschlag Rabes z. St.

nung und Geordnetes. Folglich ist der Kosmos unentstanden und unvergänglich.

Es ist auch unmöglich, wenn es in Gott zwei Willensäußerungen gibt, anzunehmen, die eine wirke immer, die andere nicht, oder zu behaupten, die eine wirke durch ihr Sein selbst, die andere nicht, da doch beide zur selben Wesenheit gehören und beide aus demselben Grund Probabilität besitzen. Denn Ursache der einen Willensäußerung, die möchte, daß die Unordnung nicht existiert, ist das Gut-Sein (Gottes), wie Platon selbst sagt (Tim. 29 E 1 ff), Ursache für die zweite, die die Ordnung will, ist das Fehlen von Schlechtigkeit (im Demiurgen; Tim. 41 B 1 f). Wie nun aber das Gut-Sein dem Gott eher zukommt als das Fehlen von Schlechtigkeit, so ist auch der Willensakt, der die Unordnung ablehnt, in höherem Maße göttlich als der Willensakt, der die Ordnung intendiert; denn das Gute ist Gott eigentümlicher als das Fehlen des Schlechten. Es wäre also völlig unsinnig, den ihm eigentümlicheren Willensakt nicht ‚ewiger' (wenn diese Ausdrucksweise gestattet ist) und wirksamer sein zu lassen, da er doch göttlicher ist. Wenn also aus der einen Willensäußerung folgt, daß der Kosmos unentstanden, aus der anderen aber, daß er unvergänglich ist, so dürfte der Kosmos viel eher unentstanden als unvergänglich sein; denn das eine hat er aufgrund der bedeutenderen und göttlicheren Willensäußerung, das andere aufgrund der untergeordneten. Nun ist aber die eine Willensäußerung allen offenkundig[67], nämlich die, die sich auf die Unvergänglichkeit (des Kosmos) bezieht. Folglich dürfte die zweite, die sich auf das Unentstandensein bezieht, in noch viel höherem Maße offenkundig sein als diese. Sind nun die beiden Willensakte ein einziger, so ist das All in gleicher Weise unentstanden und unvergänglich; sind sie aber zwei und ist der im Gut-Sein gründende Willensakt mächtiger als der im Fehlen von Schlechtigkeit gründende, so ist das All eher unentstanden als unvergänglich. Man darf aber wohl annehmen, daß es eher ein Willensakt ist als zwei; denn es gehört zu ein und derselben Willensäußerung, die Unordnung abzulehnen (sei es vor oder nach der Ordnung) und die Ordnung ohne Anfang hervorzubringen und ohne Ende zu bewahren. Denn auch jedem (anderen) Handwerker (Demiurgen) ist nichts anderes eigentümlicher als die Ordnung. Zumindest ordnen will ja

---

[67] D. h. sie ist unumstrittener.

ein jeder sein eigenes Werk. Daher ist, sofern er (der Gott) Demiurg ist, die Ordnung das Ziel seines Strebens. Ist aber das Ziel eines, so ist auch das Streben eines, weil es Streben nach Ordnung ist. Wenn aber das Streben eines ist, dann ist gewiß auch der Willensakt, der ein Streben nach dem Gewollten ist, einer, sowohl der, welcher immer vor der Zeit die Ordnung erschafft, als auch der, welcher die so gestaltete Ordnung für alle Zeit bewahrt. Ist er aber einer, so ist es undenkbar, vielmehr unmöglich, ihn zu zerteilen und einen Teil von ihm dem Gott zuzugestehen, und zwar den unvollkommeneren, den anderen aber, den vollkommeneren, zu verweigern. Denn dem Gott ziemt das Vollkommenere, da es größer ist als das Unvollkommenere."

XVII

„Die siebzehnte Überlegung soll uns die aristotelischen Grundsätze (ἀξιώματα) in Erinnerung rufen, die ja viel früher schon von Platon vertreten worden sind und die folgendermaßen lauten: ‚Alles Entstandene ist vergänglich' und ‚Alles Unentstandene ist unvergänglich'. Von diesen Grundsätzen spricht Platon den einen im Staat aus, den anderen im Phaidros: ‚Da aber allem Entstandenen Vergehen zukommt', sagt Sokrates in der Rolle der Musen (Staat 546 A 2, vgl. 545 D 7ff), und ferner sagt er (Phaidr. 245 D 3f), nachdem er gezeigt hat, daß aller Anfang (ἀρχή) unentstanden ist: ‚Da es (das sich selbst Bewegende) unentstanden ist, ist es notwendigerweise auch unvergänglich', und beweist aufgrund des Unentstandenseins, daß der Anfang auch unvergänglich ist. Wenn nämlich diese Grundsätze wahr sind, dann ist notwendigerweise sowohl alles Vergängliche entstanden (denn wenn es unentstanden wäre, dann wäre das Vergängliche unvergänglich, und das ist unmöglich) als auch alles Unvergängliche unentstanden (denn wenn es entstanden wäre, wäre das Unvergängliche vergänglich). Wenn aber diese Schlußfolgerungen notwendig sind und das All unvergänglich ist — dies ist aus den Angaben (Platons) klar; denn der Demiurg ist, wie er sagt, selbst Werkmeister (nur) der unsterblichen Dinge (Tim. 41 C 2ff. 69 C 3); das Unsterbliche aber ist unvergänglich, wie es im Phaidon (106 B) heißt. ‚Kaum etwas anderes wäre wohl unvergänglich, wenn nicht das Unsterbliche es wäre', hat Kebes gesagt (Phaid. 106 D 2—4)[68], und Sokrates hat ihm beigepflichtet. — Wenn aber

[68] Ein ungenaues Zitat.

wirklich das All durch den Demiurgen als unvergängliches entstanden ist (alles durch ihn Entstandene ist ja unsterblich und dieses wiederum unvergänglich), dann ist es notwendigerweise auch unentstanden, nämlich infolge der Sätze, die sich nachgewiesenermaßen aus den beiden früheren Grundsätzen ergeben[69], von welchen der eine lautet: ‚Alles Entstandene ist vergänglich', der andere: ‚Alles Unentstandene ist unvergänglich'. Daher wird nicht nur nach Aristoteles, sondern auch nach Platon durch diese beiden angenommenen Sätze bewiesen, daß der Kosmos weder entstanden noch vergänglich ist. Wenn nämlich das Ungeordnete (Tim. 30 A. 52 D ff) unentstanden und das Geordnete unvergänglich ist[70], dann wird das Ungeordnete besser (κρεῖσσον) sein als das Geordnete. Denn das Unentstandene verhält sich zum Entstandenen ebenso wie das Unvergängliche zum Vergänglichen, so daß auch unter Vertauschung der Glieder[71] das Unentstandene sich so zum Unvergänglichen verhalten wird wie das Entstandene zum Vergänglichen, und wie das Entstandene zum Vergänglichen, so wird sich das Entstehen zum Vergehen verhalten. Wenn nun das Entstehen besser (κρείσσων) ist als das Vergehen, dann ist auch das Entstandene an sich (τὸ γενητὸν καθ' αὑτό) besser als das Vergängliche und das Unentstandene besser als das Unvergängliche. Angenommen, das Ungeordnete (Tim. 30 A. 52 D ff) ist unentstanden und vergänglich, das Geordnete aber unvergänglich und entstanden[70], so wird das Ungeordnete besser sein als das Geordnete, und der, der aus dem Ungeordneten das Geordnete schafft, wird aus dem Besseren etwas Schlechteres machen, indem er aus Unentstandenem und Vergänglichem etwas nachher Entstandenes und Unvergängliches schafft. Folglich wird nicht das eine (das Ungeordnete) unentstanden und vergänglich, das andere (das Geordnete) entstanden und unvergänglich sein, eher umgekehrt. Nun ist aber der Schöpfer nicht schlecht, so daß 1. das Geordnete nicht vergänglich ist, und, wenn das Geordnete aus dem Ungeordneten stammt, 2. das Ungeordnete nicht unvergänglich ist; denn es existiert nicht, wenn das Geordnete existiert. Oder aber beide

---

[69] Gemeint sind die Umkehrungen der beiden Grundsätze: „Alles Vergängliche ist entstanden" und „Alles Unvergängliche ist unentstanden".

[70] Dies nahmen Attikos und Plutarch an; vgl. zum Folgenden Prokl. Tim. I 296, 6 ff = oben S. 68.

[71] Vgl. M. Baltes, Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele, Leiden 1972, 64.128.

sind entstanden und vergänglich. Aber wenn das Ungeordnete entstanden ist, dann ist es aus dem Geordneten entstanden[72], und wenn das Geordnete vergänglich ist, dann hat derjenige, der das, was er geordnet hat, zerstört, es entweder nicht schön gefügt, und er ist nicht gut, oder er zerstört, was er schön gefügt hat, und dann ist er schlecht (vgl. Tim. 41 B 1 f). All das ist unmöglich. Folglich gibt es vor dem Geordneten das Ungeordnete nicht. Daher ist das Geordnete unentstanden und ebenso auch unvergänglich."

XVIII

„Achtzehntens: Wenn es nur den göttlichsten von allen Wesenheiten eigen ist, sich immer selbig und in gleicher Weise zu verhalten, wie Platon im Politikos (269 D 5 f) sagt, und der Demiurg zu den göttlichsten Wesenheiten gehört, dann ist es ihm in einzigartiger Weise eigen, sich immer selbig und in gleicher Weise zu verhalten. Gehört der Demiurg aber nicht zu den göttlichsten Wesenheiten, dann wollen wir ihn weder einen ‚immerseienden Gott' noch ‚die beste der Ursachen' nennen. Nun sagen wir aber eben dies von ihm aus, wie im Timaios geschrieben steht (34 A 8. 29 A 6). Also war es ihm auch eigen, sich selbig und in gleicher Weise zu verhalten. Wenn nämlich nicht das Immerseiende die Eigenschaft haben soll, sich selbig und in gleicher Weise zu verhalten, dann wird das Nicht-immer-Seiende diese Eigenschaft besitzen, und wenn nicht die ‚beste der Ursachen', dann die nichtbeste der Ursachen. Da solche Annahmen undenkbar sind, so ist es notwendigerweise der ‚besten der Ursachen' und dem immerseienden Wesen eigen, göttlichstes Wesen zu sein und als solches sich immer selbig und in gleicher Weise zu verhalten. Dasjenige aber, was sich immer selbig und in gleicher Weise verhält, darf sein Verhalten niemals ändern, denn dies wäre ein Widerspruch zum immer selbigen und gleichartigen Verhalten. Was aber niemals sein Verhalten ändert, das kann auch nicht bald nicht schaffen und dann wieder schaffen, noch einmal schaffen und dann wieder nicht schaffen. Das bedeutet ja, daß es sich jeweils anders verhielte, ich meine schaffend und dann wieder nichtschaffend und schaffend. Derjenige nämlich, der sich nicht bald nichtschaffend und dann wieder schaffend oder schaffend und danach nichtschaffend verhält, muß entweder immer schaffen oder immer

[72] Vgl. Prokl. Tim. I 284, 27 ff = oben S. 32 mit S. 34, Anm. 102.

nicht schaffen. Eine dritte Möglichkeit neben den aufgeführten gibt es nicht. Denn Immer-Schaffen und Immer-nicht-Schaffen sind die Außenglieder, in der Mitte (zwischen beiden) gibt es (nur) die Möglichkeit, nicht zu schaffen und dann wieder zu schaffen, oder umgekehrt, zu schaffen und ein andermal nicht zu schaffen. Nun ist es aber undenkbar, daß der Demiurg als Demiurg niemals schafft. Denn es steht einem Demiurgen nicht an, immer müßig zu sein. Wann wäre er nämlich (wirklicher) Demiurg, wenn er nie etwas schüfe? Folglich schafft der Demiurg mit Notwendigkeit, und eben dies ist seine immerwährende demiurgische Tätigkeit. Wenn aber der immer demiurgisch tätige Gott mit Notwendigkeit den Kosmos schafft, dann kann der Kosmos weder einen Anfang seines Entstehens durch den Demiurgen haben noch ein Ende. Denn hat er einen Anfang gehabt, so wurde er nicht immer geordnet, hat er ein Ende, so wird er nicht immer geordnet werden. Der Kosmos muß aber immer geordnet werden, wofern auch der Demiurg immer ordnen muß; das muß er aber, wenn er immer in gleicher Weise schaffen soll, und dies wiederum muß er, wenn er sich immer selbig und in gleicher Weise verhält. Der Kosmos ist also notwendigerweise eine Ordnung ohne Anfang und ohne Ende, eine Ordnung ohne Entstehen und ohne Vergehen, er ist mit Notwendigkeit unentstanden und unvergänglich. Wenn sich also der Demiurg immer selbig und in gleicher Weise verhält, dann ist der Kosmos mit Notwendigkeit unentstanden und unvergänglich. Und wenn daher jener Satz eine klare Äußerung Platons selbst ist, dann ist auch der Kosmos seiner Ansicht nach mit Notwendigkeit unentstanden und unvergänglich.

Wenn also Platon im Politikos (272 E — 273 E) von der Abwesenheit des Gottes vom Kosmos spricht und dann wieder von seiner Anwesenheit, und wenn er im Timaios (53 B) sagt, der Gott sei vorher abwesend und danach anwesend (denn er sagt, das All verhielt sich so, wie etwas sich billigerweise verhält, wo der Gott abwesend ist), wenn er ferner beides in gleicher Weise sagt und infolgedessen der Kosmos sich seiner Ansicht nach bald aus der Unordnung zur Ordnung, bald aus der Ordnung in die Unordnung wandelt — bis der Gott (wieder) den Vorsitz über den Kosmos übernimmt und die Hand (wieder) an das Steuerruder legt (Polit. 273 E 1) — dann hätten Attikos und seine Anhänger nicht nur auf die Timaiospassage blicken dürfen, die den einmal abwesenden Gott anwesend sein läßt, wo er (vorher) ab-

wesend war, sondern auch auf den Politikosabschnitt, der den anwesenden Gott dort einmal abwesend sein läßt, wo er (vorher) anwesend war, und sie hätten ebenso, wie sie aufgrund der Timaiospassage die Ordnung aus der Unordnung entstehen lassen, so auch aufgrund des Politikosabschnittes nach der Ordnung Unordnung ansetzen müssen[73]. Wenn nun aber Platon diese *beiden* Aussagen macht, dann betrachtet er den ganzen Zustand vor der Kosmosordnung unter der Voraussetzung eines rein gedanklichen Experimentes (κατ' ἐπίνοιαν), und nur unter dieser Voraussetzung stellt er an Gott Veränderungen fest, die unmöglich sind, wenn das gedankliche Experiment aufgehoben ist. Denn er sagt ja auch nicht, daß, obschon der Gott sich gleich verhält, der Kosmos sich jeweils anders verhalte, so als habe er die Eigenschaft, sich jeweils anders zu verhalten, aus sich selbst — das ist ja nur bei den Einzeldingen so — nein, vielmehr soll, weil der Gott sich anders verhält, auch der Kosmos ungeordnet oder geordnet sein. Wenn daher jenes unmöglich ist, weil der Gott sich selbig und in gleicher Weise verhält, dann ist es auch unmöglich, daß der Kosmos sich ungeordnet und geordnet verhält.

Ich möchte wohl sagen, daß dies ein wahrhaft göttlicher Kunstgriff der Weisheit Platons ist, der das Unentstandensein des Kosmos zugleich mit seiner Unvergänglichkeit von des Gottes ewiger Wirksamkeit abhängig sein läßt; denn Platon gibt ja als Ursache für Ordnung und Unordnung des Kosmos die Anwesenheit und Abwesenheit des Gottes an. Wenn nämlich diese allein[74] im Wechsel Ursache der Ordnung und Unordnung des Kosmos ist und sie selbst aber nicht existent ist, weil es unmöglich ist, daß der Gott sich jeweils anders verhält, dann ist es folglich auch unmöglich, am Kosmos (Perioden der) Ordnung und Unordnung festzustellen. Wenn der Gott sich also immer in gleicher Weise verhält, dann ist er dem Kosmos nicht bald nahe, bald fern. Und wenn er nicht bald nahe, bald fern ist, dann ist der Kosmos nicht bald im Zustand der Ordnung und dann wieder im Zustand der Unordnung. Denn Ursache für die Ordnung des Kosmos war ja die Anwesenheit des Gottes, Ursache für die Unordnung seine

---

[73] Vgl. Prokl. Tim. I 296, 6 ff = oben S. 68.

[74] Gemeint sind Anwesenheit und Abwesenheit des Gottes, die nach 607, 10 f als eine einheitliche Ursache (für die Ordnung und die Unordnung) angesehen werden.

Abwesenheit. Wenn der Kosmos aber nicht bald geordnet ist, zu anderer Zeit aber ungeordnet war oder sein wird, dann ist er immer im Zustand der Ordnung. Wenn er aber immer im Zustand der Ordnung ist, dann ist er seit unermeßlicher Zeit geordnet und wird die ganze unermeßliche Zeit hindurch geordnet sein.

Das hat auch Platon selbst laut verkündet, indem er seine Lehre sogar für taube Ohren deutlich machte: ‚Das Paradigma existiert die ganze Ewigkeit über, der Kosmos aber ist die ganze Zeit über ununterbrochen im Zustand des Gewordenseins, des Seins und des künftigen Seins‘ (Tim. 38 C 1—3). Wie er nun ins Unermeßliche im Zustand des künftigen Seins ist, so ist er auch seit unermeßlicher Zeit im Zustand des Gewordenseins, und die Freunde Platons hätten nicht das eine als zeitlich begrenzt, das andere aber als zeitlich unbegrenzt darstellen dürfen, sondern sie hätten seiner Entscheidung folgen sollen; denn Platon beteuert ja, daß der Kosmos nach beiden Richtungen in gleicher Weise geworden ist und sein wird. Dann erst besitzt der Kosmos ja wohl ein Abbild der grenzenlosen Dauer der Ewigkeit, wenn er die grenzenlose Dauer in der Zeit nicht bloß zur Hälfte, sondern in beiden Richtungen besitzt. Dies war doch seine Absicht: die Zeit der Ewigkeit und den die ganze Zeit über existierenden Kosmos dem ewigen Lebewesen anzugleichen (Tim. 37 C 8 ff. 39 D 8 ff).

Als Resultat ist also festzuhalten: Niemand hat so große Achtung und Ehrfurcht vor dem Kosmos wie Platon, und wer da sagt, der Kosmos sei im Zustand der Unordnung, wenn sich der Gott nicht gleich verhält (d. h. wenn der Gott kein intelligibler Gott ist; denn den intelligiblen Göttern ist es eigen, sich selbig und in gleicher Weise zu verhalten), ⟨der ist ein Frevler⟩[75]. Infolgedessen sind entweder beide Gottheiten, sowohl der Kosmos als auch der Demiurg, oder keiner von beiden. Denn dem einen wird die Unordnung seine Göttlichkeit nehmen, dem anderen die Unbeständigkeit. Die Unordnung des einen hängt an der Unbeständigkeit des anderen; denn der eine ist nur aus dem Grund ungeordnet, weil der andere nicht in gleicher Weise anwesend ist[76]. Der eine muß ja dem anderen ganz und gar ähnlich sein. Wenn nun jener

[75] Der überlieferte Text gibt keinen Sinn; ich ergänze (608, 16) ἀσεβεῖν oder etwas Ähnliches; vgl. IV S. 56, 15 ff = oben S. 139; XVIII S. 609, 22 ff = unten S. 163 f.

[76] ἢ ἄπεστιν stört den Gedankengang; ich streiche es.

nur unter der Voraussetzung eines rein gedanklichen Experimentes (κατ' ἐπίνοιαν) einmal anwesend und abwesend ist, dann ist auch dieser nur unter der Voraussetzung eines rein gedanklichen Experimentes einmal ungeordnet und geordnet[77]. Denn das gedankliche Experiment muß beiden gemeinsam sein, wenn auf die Anwesenheit mit Notwendigkeit die Ordnung, auf die Abwesenheit die Unordnung folgt. Wenn aber dieser Kosmos wirklich einmal geordnet und ungeordnet ist[78], dann ist jener (Gott) viel eher wirklich einmal anwesend und abwesend; denn es hatte ja nicht die Ordnung oder Unordnung des Kosmos die Abwesenheit oder Anwesenheit des Gottes zur Folge, vielmehr umgekehrt. Daher wäre jenes viel eher wahr, dem dieses mit Notwendigkeit folgt. Wenn dies nun unmöglich ist, weil der Gott sich immer selbig und in gleicher Weise verhält, dann ist auch der Kosmos unmöglich jemals ungeordnet und geordnet. Denn was die Folge von etwas Unmöglichem sein soll, ist notwendigerweise selbst unmöglich, wofern die Gesetze der Logik auch bestimmen, daß nur das möglich ist, was aus Möglichem folgt. Setzt man es nun als möglich an, daß der Kosmos einmal ungeordnet und geordnet ist, dann wird es auch möglich sein, daß der Gott einmal vom Kosmos abwesend und dann wieder anwesend ist. Ist aber dies unmöglich, dann ist auch jenes unmöglich.

Der Kosmos ist also immer geordnet, und jener ist immer beim Kosmos; der Kosmos ist weder einmal aus Ungeordnetem geordnet worden (denn auch jener war ja nicht abwesend und ist jetzt wieder anwesend), noch wird er aus der Ordnung in die Unordnung zurückkehren (denn auch jener ist nicht anwesend[79] und dann wieder abwesend). Die gleiche Notwendigkeit bestimmt nach Platon sowohl, daß der Kosmos entstanden und vergänglich ist, als auch, daß der Demiurg des Kosmos nicht zu den göttlichsten Wesenheiten gehört, welchen es eigen ist, sich selbig und in gleicher Weise zu verhalten. Wenn man also gegenüber jenem eine ehrfürchtige und fromme Haltung einnehmen muß, dann muß man das auch gegenüber diesem. Oder aber wir freveln gegen diesen, dann werden wir noch viel eher gegen jenen fre-

[77] Der überlieferte Text ist nicht klar; ich schlage 608, 24 ἐστί statt ὅτι vor.
[78] Der Text ist korrupt (vgl. Rabe z. St.); ich lese 609, 1: τεταγμένος, ποτὲ καὶ ἄτακτος...
[79] 609, 18 ist οὐ[1] zu streichen.

veln, und nicht nur gegen diesen allein, sondern gegen alles Göttliche. Denn wenn es allen Gottheiten gemeinsam ist, sich selbig und in gleicher Weise zu verhalten, dann muß man diese Eigenschaft entweder für alle in Anspruch nehmen und sie in gleicher Weise für den Demiurgen beobachten, oder, wenn man sie bei einem für ungültig erklärt, auch im Falle der anderen die Zuversicht aufgeben."

STELLENREGISTER

(Von Proklos zitierte Autoren werden nur unter Proklos aufgeführt)